

Université de Montréal

Amphilochos :
Étude sur la légende du héros grec et le sanctuaire oraculaire de Mallos.

Par

Mathieu Labadie

Département d'Histoire,
Faculté arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en histoire

Novembre 2009

© Mathieu Labadie, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Amphilochos :
Étude sur la légende du héros grec et le sanctuaire oraculaire de Mallos.

présenté par :

Mathieu Labadie

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-François Cottier
président-rapporteur

Pierre Bonnechere
directeur de recherche

Christian R. Raschle
membre du jury

Mémoire accepté le :

Résumé : Le héros grec Amphilochos, descendant mythique de la célèbre famille des héros-prophètes Mélampodides, était, comme son père Amphiaraos, un devin reconnu et un soldat aux aptitudes militaires formidables. Après avoir participé à la seconde expédition contre Thèbes et à la guerre de Troie, celui-ci aurait pérégriné dans bon nombre de contrées en fondant plusieurs cités situées entre l'Espagne et la Syrie. Quelque temps après sa mort brutale en combat singulier contre un autre devin nommé Mopsos, Amphilochos fut élevé au rang de divinité oraculaire à Mallos de Cilicie, une cité dont il avait été lui-même le fondateur. À l'époque romaine, Amphilochos avait acquis, en plus d'un statut ontologique supérieur, une très grande réputation dans cette région où il rendait des oracles à des pèlerins qui venaient eux-mêmes le visiter dans son antre. Cette recherche, qui vise d'une part à étudier de façon exhaustive la légende d'Amphilochos, tente surtout de déterminer, malgré un nombre restreint d'indices, les modalités de la révélation oraculaire dans le sanctuaire de Mallos de Cilicie.

Mots clés : histoire ancienne, religion grecque, Amphilochos, oracles, divination, mythologie.

Summary : The Greek hero Amphilochos, the mythical descendant of the famous family of the Melampodides hero-prophets, was, like his father Amphiaraos, a recognized soothsayer and a soldier with formidable military skills. After taking part in the second expedition against Thebes and the Trojan War, he is said to have wandered in many a land and founded several cities lying between Spain and Syria. Soon after his sudden death in a single combat with another seer named Mopsos, he was elevated to the rank of oracular divinity in Mallos of Cilicia, a city which he himself founded. During the Roman period, Amphilochos, endowed with increased ontological status, got into high repute in this region where he gave oracles to the pilgrims who came and visited him by themselves in his abode. This research, which aims first to explore exhaustively the legend of Amphilochos, attempts above all to determine the terms of the oracular revelation in the sanctuary of Mallos of Cilicia, in spite of little compelling evidence.

Keywords : ancient history, greek religion, Amphilochos, oracles, divination, mythology.

Tables des matières

Résumé	iii
Table des matières	iv
Abréviations	vi
Remerciements	vii
Avertissements	viii
Introduction	2
Tableaux récapitulatifs des sources littéraires	6
Chapitre 1 : la geste mythique d'Amphilochos	17
1.1. La famille des Mélampodides	17
1.1.1 Mélampous, l'ancêtre fondateur	19
1.1.2 Amphiaraos, un père guerrier et devin	24
1.2. Analyse complète de la légende d'Amphilochos	27
1.2.1. L'enfance du héros et l'apport des sources iconographiques	28
1.2.2. Organiser le désir de vengeance d'un père	30
1.2.3. Le départ pour Troie et les pérégrinations en Asie Mineure	36
1.2.4. Le cœur de la légende : fondation mythique et mort héroïque	41
1.2.5. Le problème de l'existence d'un second Amphilochos	48
1.3 Conclusion du chapitre 1	52
Chapitre 2 : De la Grèce continentale à la Cilicie – étude des cultes consacrés à Amphilochos et de son univers religieux	53
2.1. Les cultes dédiés au héros à travers la Grèce	53
2.1.1. Une place aux côtés de son père en Béotie	53
2.1.2. Des cultes divers et disséminés	58
2.2. Autour de Mallos : les indices sur l'origine du sanctuaire et son développement	60
2.2.1. Histoire de la cité	60
2.2.2. Fonctionnement d'un oracle d'Amphilochos à l'époque classique?	62
2.2.3. L'apparition du sanctuaire dans les sources et sa réputation	66
2.3. Un univers religieux profondément chthonien teinté de « shamanisme »	72
2.3.1. Les représentations numismatiques	72
2.3.2. Trophonios et Amphilochos	76

2.3.3. Les autres personnages cités avec Amphilochos : Mopsos, Asclépios et les « shamans » grecs	83
2.4 Conclusion du chapitre 2	87
Chapitre 3 : Les modalités de la révélation chez Amphilochos	88
3.1. Voir et entendre le dieu éveillé	88
3.1.1. Approche du problème	88
3.1.2. Analyse du texte de Lucien	91
3.1.3. Ὑπαρ : la « vision éveillée »	98
3.2. Quelques indices supplémentaires sur la révélation à Mallos	104
3.2.1. L'oracle de Glykon à Abonouteichos	104
3.2.2. Le mythe eschatologique du <i>De Sera Numinis Vindicta</i> de Plutarque	108
Conclusion	116
Bibliographie	118
Figures	I
Planches	VII

Abréviations

Les abréviations respectent les normes de *l'Année Philologique*.

<i>AA</i>	Archäologischer Anzeiger
<i>AC</i>	L'Antiquité Classique
<i>AIIS</i>	Annali dell'istituto italiano per gli studi storici
<i>ANRW</i>	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
<i>ASAA</i>	Annuario della scuola archeologica di atene e delle missioni italiane in oriente
<i>BAGB</i>	Bulletin de l'association de Guillaume Budé
<i>BCH</i>	Bulletin de correspondance hellénique
<i>BICS</i>	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London
<i>CB</i>	The Classical Bulletin
<i>CGITA</i>	Cahier du groupe interdisciplinaire du théâtre antique
<i>CRAI</i>	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
<i>ETF</i>	Espacio, Tiempo y Forma
<i>HSPh</i>	Harvard Studies in Classical Mythology
<i>JHS</i>	Journal of Hellenic Studies
<i>JÆAI</i>	Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts
<i>JS</i>	Journal des savants
<i>LEC</i>	Les Études Classiques
<i>LIMC</i>	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae
<i>QUCC</i>	Quaderni Urbinati di Cultura Classica
<i>RBPh</i>	Revue belge de philologie et d'histoire
<i>REG</i>	Revue des Études Grecques
<i>RH</i>	Revue historique
<i>SIFC</i>	Studi Italiani di Filologia Classica
<i>TAPhA</i>	Transactions and Proceeding of the American Philological Association

Remerciements

La rédaction de cette étude au sujet d'Amphilochos est avant tout le résultat de deux années de recherches mais aussi l'aboutissement d'une formation en histoire ancienne débutée il y a déjà cinq ans sur les bancs d'une université française du pays aquitain et motivée par l'enseignement de professeurs qui, par leur immuable engouement à inculquer leurs connaissances à propos des anciens Grecs, ont tous ma plus sincère gratitude.

J'adresse d'abord mes remerciements à monsieur Pierre Bonnechere, mon directeur de maîtrise, qui a su parfaitement m'aiguiller lors de mes recherches en me proposant les meilleures pistes de réflexion, et qui a nourrit mon esprit d'une indispensable rigueur scientifique.

Dans le même temps, je ne peux omettre d'adresser ma reconnaissance à Damien, mon frère : sans nos longues discussions philosophiques, comiques ou saugrenues qui ont généré une si robuste complicité, je n'aurais jamais pris le temps de m'aventurer sur le chemin si stimulant de l'amour de la connaissance historique.

Merci aussi à tous mes camarades en Histoire et en Études Classiques de l'Université de Montréal pour l'attention qu'ils ont porté à mes recherches.

Je tiens enfin à remercier tout particulièrement mes amis proches, Julien, Thomas, Antoine et Martine, qui ont été des soutiens indéfectibles durant ses deux années de maîtrise à l'Université de Montréal, qui ont su endurer mes longues digressions à propos des histoires d'Amphilochos, et qui surtout n'ont jamais cessé de m'encourager dans les moments de peine.

Avertissement

En ce qui concerne les noms grecs, nous avons préféré les translitérer plutôt que de les franciser (ex : Amphilochos au lieu d'Amphiloque). Toutefois, les noms de héros ou de dieux connus sont restés tels quels (ex : Ulysse et pas Odysseus).

Pour les titres d'œuvres anciennes, nous avons adopté les conventions graphiques du Grevisse (p. 123, 100D) à savoir, la première lettre du titre en majuscule et les autres lettres en minuscules. Pour les titres en latin et en grec, nous avons choisi de mettre une majuscule au début de chaque mot du titre.

Enfin, les « ; » et les « ? » sont collés aux mots qui les précèdent comme le veut la convention anglo-saxonne.

Amphilochos.
Étude sur la légende du héros grec et le sanctuaire
oraculaire de Mallos.

Introduction

Le héros grec Amphilochos, fils d'Amphiaraos et d'Ériphyle, descend de la famille mythique des Mélampodides, une lignée de prophètes fameux originaire de l'Argolide de laquelle il tira non seulement ses dons de prescience mais également ses formidables aptitudes au combat. Dix ans après la disparition d'Amphiaraos lors d'un siège contre Thèbes, l'éternelle cité ennemie d'Argos, Amphilochos participa avec son frère Alkméon à une nouvelle campagne militaire contre cette même-cité afin de venger la mort de son père. Après cette seconde expédition, qui fut par ailleurs un brillant succès militaire, Alkméon retourna à Argos pour organiser le meurtre de sa mère (conformément aux directives que lui avait donné son père), tandis qu'Amphilochos partit pour Troie soutenir les rangs de l'armée achéenne rassemblée par Agamemnon dans le but de récupérer la belle Hélène de Sparte. Après que la cité de Priam tomba aux mains du fils d'Atrée, Amphilochos demeura sur la terre de Troade en compagnie de plusieurs compagnons et décida de pérégriner le long des côtes de l'Asie Mineure. C'est aux confins de la Cilicie que le héros argien fonda, conjointement avec un autre devin du nom de Mopsos, la cité de Mallos pour laquelle ils mirent en place une dyarchie. Toutefois, comme Amphilochos nourrissait le désir de retourner à Argos peu de temps après la fondation de cette cité, il légua pour une année sa part de pouvoir à son camarade devin. Une fois parvenu à Argos, il découvrit qu'un climat détestable régnait au sein de sa communauté : il s'exila alors en Acarnanie, région située à l'ouest de la Béotie, où il fonda la cité d'Argos Amphilochikon tout en héritant du pouvoir de son frère Alkméon, qui avait déjà colonisé la région. Après une année de voyage en Grèce, il revint à Mallos et réclama sa part de la royauté à Mopsos, qui refusa de la lui donner; s'engagea alors entre les deux prophètes un duel à mort au cours duquel l'un et l'autre périrent. Leurs tombeaux furent disposés de part et d'autre de la cité voisine de Magarsos de sorte que, même dans la mort, ils ne pouvaient pas se rejoindre. L'histoire légendaire ne s'arrête cependant pas là puisqu'après sa mort violente en combat singulier, Amphilochos revint auprès des humains pour rendre des oracles dans la cité de Mallos, non loin du lieu où il aurait été enterré.

Resté dans l'ombre de figures mythiques mieux connues, Amphilochos n'a jamais fait l'objet d'une étude historique complète. Cet état de fait, qui s'explique en grande partie par le manque cruel de sources anciennes au sujet du héros et de ses cultes, a conduit les spécialistes à le laisser sur le bas-côté de la recherche historique; pour remédier à cette situation et redonner au héros sa juste place au sein du panthéon mythologique grec, nous

consacrons ici une étude exhaustive à sa figure mythique ainsi qu'à son sanctuaire oraculaire cilicien.

Il convient de faire tout d'abord un court rappel sur les sources dont nous disposons pour travailler. Les textes constituent la première ressource à exploiter car ce sont eux qui fournissent le plus de données sur Amphilochos. Les commentaires littéraires au sujet du héros peuvent aller de la simple mention de son nom par un mythographe jusqu'à une description de sa geste par Strabon, en passant par une évocation du déroulement de la procédure oraculaire à Mallos par Dion Cassius. Cependant, même si ces divers témoignages apportent des informations variées au sujet de l'univers mythique et religieux d'Amphilochos, les textes les plus importants restent finalement trop muets pour fournir une reconstitution concise et exhaustive de son histoire et de ses sanctuaires. Il apparaît d'autre part que, sur quarante-cinq auteurs grecs et trois auteurs latins qui ont mentionné Amphilochos et/ou ses oracles, plus de la moitié ont vécu entre la fin du I^{er} siècle ap. J.-C et la fin du III^{ème} siècle ap. J.-C. : étant donné que seuls quelques auteurs ont mentionné l'existence de notre héros avant l'époque romaine, nous sommes contraints de travailler avec un matériel littéraire assez tardif.

Ainsi, les auteurs qui ont fourni le plus de détails sur la légende du héros sont le pseudo-Apollodore, le scholiaste à Lycophron et Strabon. Parmi ces trois auteurs, les récits du pseudo-Apollodore restent les plus difficiles à traiter puisqu'il a compilé des traditions mythiques diverses d'époque classique et hellénistique pouvant provenir de substrats régionaux différents; par conséquent, même s'il est une source fondamentale pour la compréhension des mythes, vouloir déceler dans ses écrits les récits originels demeure une aventure périlleuse qui peut mener à l'écueil. Les scholies à Lycophron sont aussi une mine d'informations concernant la personnalité mythique du héros, mais comme pour le pseudo-Apollodore, les récits soumis à notre attention sont le fruit de lentes accumulations et il faudra les traiter avec prudence (d'autant plus que les commentaires sont très tardifs). Strabon est de loin la source la plus fiable que nous possédions pour la bonne et simple raison que le Géographe a pris soin de faire un usage continu des anciens travaux historiques qu'il avait à sa disposition, de citer leur provenance et de les critiquer dans la mesure du possible. Le Géographe n'a cependant pas jugé nécessaire de mentionner l'existence d'un sanctuaire oraculaire d'Amphilochos à Mallos alors que celui-ci était manifestement déjà en activité lorsqu'il a visité la région.

Justement, en ce qui concerne cet oracle, on constate que contrairement à d'autres sanctuaires tels ceux de Delphes, d'Oropos, de Lébadée, ou encore de Korope, nous

n'avons conservé pour Mallos aucun témoignage littéraire ou épigraphique qui dévoilerait avec minutie les modalités de la consultation. L'enjeu central de notre travail va donc consister, grâce aux recoupements de toutes les données et à une analyse critique des quelques textes que l'on possède au sujet du lieu sacré, à émettre le postulat le plus pertinent sur son fonctionnement tout en restant en équilibre entre la non-interprétation et la surinterprétation. Hormis Lucien de Samosate, Plutarque, et Dion Cassius (dans une moindre mesure), force est de constater que les Anciens ont peu évoqué cet oracle, au regard des seuls textes que nous avons conservé. Certains le rangeaient dans le tiroir commode des sanctuaires à incubation sans se soucier de savoir ce qui s'y passait réellement, tandis que d'autres évoquaient « par hasard » un élément du culte (sacrifices, mystères, etc.). Mais le plus souvent, Amphilochos était cité dans des listes rhétoriques cohérentes qui regroupaient héros et/ou dieux oraculaires. Même si dans ce dernier cas, aucun élément du culte ou du processus de la consultation n'est évoqué, les types d'affiliations qui sont élaborés ne sont pas le fruit du hasard et apportent des renseignements sur la réputation de l'oracle, signalent les ressemblances qui existaient avec d'autres cultes, précisent l'univers religieux qui gravitait autour du héros, et par voie de conséquence donnent implicitement des indices supplémentaires sur les modalités de la révélation à Mallos.

Pour simplifier la manière d'aborder les sources littéraires, nous les avons classées par thème et par époque dans plusieurs tableaux disposés ci-après (pages 6-17). Cette mise en forme permet de mettre de l'emphase sur quelques aspects récurrents des textes qui semblaient essentiels. L'intérêt de cette classification des sources littéraires est d'abord de donner un aperçu structuré de ce qu'elles ont à révéler, que ce soit au sujet de la tradition mythique ou de la résonance des cultes à l'époque historique. Elle nous permet également de suivre l'évolution dans le temps des thèmes abordés à propos d'Amphilochos.

La numismatique, l'épigraphie et l'iconographie livrent d'autre part des indices non négligeables sur Amphilochos et les cultes qui lui ont été dédiés. Les pièces de monnaie de la cité de Mallos sont par chance abondantes et ont bénéficié de l'attention particulière de numismates spécialistes de l'Asie Mineure. Nous disposons d'un total d'environ trente pièces où le héros est représenté dans différentes postures. Ce corpus au thème « amphilochien » s'étale du règne d'Hadrien à celui de Dioclétien, soit environ deux cents ans durant lesquels Mallos a émis des monnaies au revers desquelles figurait le héros « poliade ». Il conviendra de déterminer toute la charge symbolique que contenaient les

monnaies car elle est une donnée de première importance dans la caractérisation du type de culte auquel nous avons affaire.

D'autre part, aucune inscription n'a été retrouvée concernant le sanctuaire d'Amphilochos à Mallos pour la bonne et simple raison que le site de la cité n'a jamais été retrouvé ni fouillé (sa localisation, même si elle est presque sûre, reste toujours un sujet de débat). Cependant, trois inscriptions découvertes en d'autres endroits de la Grèce (Athènes, Rhodes, Oropos) attestent l'existence de plusieurs autres cultes voués au héros. Une quatrième inscription évoque quant à elle la victoire aux jeux d'un athlète du nom d'Amphilochos originaire d'Antioche du Pyramos, anciennement nommée Magarsos, une ville qui faisait partie de la cité de Mallos. Très peu d'inscriptions donc, mais des renseignements intéressants sur l'étendue de son culte dès l'époque classique, ainsi que sur l'importance de sa renommée en Cilicie.

Nous possédons enfin une demi-douzaine de documents iconographiques sur lesquels figurerait le héros. Sa présence n'est toutefois réellement assurée que sur les scènes peintes de deux céramiques : le départ de Diomède pour la guerre de Troie et le sacrifice de Polyxène sur la tombe d'Achille. Les scènes iconographiques ne sont généralement pas rapportées dans les textes et elles étoffent par conséquent la biographie du héros d'éléments inédits.

L'étude de la personnalité mythique d'Amphilochos ainsi que de son sanctuaire cilicien nous offre donc la possibilité de toucher à un corpus de sources diversifié qui s'étale du VIII^{ème} siècle av. J.-C. au XII^{ème} siècle ap. J.-C. Cependant, suivant le type de sources sur lequel on se penche, l'abondance et la pertinence des informations restent très inégales, c'est pourquoi il conviendra de les recouper dans la mesure du possible et surtout de les critiquer avec beaucoup de rigueur.

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
Amphilochos fils d'Amphiaraos	Homère, <i>L'Odyssée</i> , 15, 225-255.	Aristophane de Byzance, <i>Fragments</i> , 9, 15-19.	Pseudo-Scymnus, <i>Géographie</i> , 453-457.	Strabon, <i>Géographie</i> , 14, 1, 27.		Aelius Herodianus, <i>De Prosodia Catholica</i> , 3, 1, 226, 17-19.	Aelius Théon, <i>Progymnasmata</i> , 1, 66, 24.	Etymologicum Symeonis, 1, 363, 25-27.
	Thucydide, <i>La guerre du Péloponnèse</i> , 2, 68, 1-8.					Eustathe, <i>Commentarii ad Homerī Iliadem</i> , 1, 491, 22-25.		
	Hérodote, <i>Histoires</i> , 3, 91.	Clément d'Alexandrie, <i>Les Stromates</i> , 1, 21, 134-135.	Ménandre, <i>Diairesis Tōn Epideiktikōn</i> , 357, 25-30.	Scholie à Lycophron, 440.				
	Pindare, <i>Fragments</i> , 43.							
			Lucien, <i>Alexandre le faux prophète</i> , 19.	Etienne de Byzance, <i>Ethnica</i> , 90, 5-8.				
						Pausanias, <i>Description de la Grèce</i> , 1, 34, 2-3; 2, 18; 2, 20, 5; 5, 17, 5-9.		

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
<i>Amphilochos</i> fils d' <i>Amphiaraos</i>						Pseudo- Apollodore, <i>Bibliothèque</i> , 3, 7, 2; 3, 10, 8.		
<i>Amphilochos</i> et la lignée des <i>Mélampodides</i>	Homère, <i>L'Odyssée</i> , 15, 222-255.	Aristophane de Byzance, <i>Fragments</i> , 9, 15-19.				Eustathe, <i>Commentarii ad Homeri Iliadem</i> , 1, 491, 21-25.		
						Eustathe, <i>Commentarii ad Homeri Odysseam</i> , 2, 97, 27-30.		
<i>Amphilochos</i> fils d' <i>Alkméon</i>					Lucien, <i>Conseil des dieux</i> , 12.		Scolie à Lycophron, 440.	
					Pseudo- Apollodore, <i>Bibliothèque</i> , 3, 7, 7.			
					Pseudo- Apollodore, <i>Épitomé</i> , 6, 19.			

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
<i>Amphilochos enfant</i>						Pausanias, <i>Description de la Grèce</i> , 5, 17, 5-9.		
<i>La seconde expédition contre Thèbes</i>				Accius, <i>Fragments</i> , 590-592.		Pseudo-Apollodore, <i>Bibliothèque</i> , 3, 7, 2.		Eustathe, <i>Commentarii ad Homerī Iliadem</i> , 1, 775, 30-33.
						Pausanias, <i>Description de la Grèce</i> , 2, 20, 5; 10, 10, 3-5.		Scholie à Homère, 4, 406.
<i>Le meurtre d'Eriphyle</i>					Aristonicus, <i>De Signis Odysseae</i> , 15, 248.	Pseudo-Apollodore, <i>Bibliothèque</i> , 3, 6, 2; 3, 7, 5.		Scholie à Thucydide, 2, 68, 3.
							Quintus de Smyrne, <i>Posthomerica</i> , 12, 325.	
<i>La participation à la guerre de Troie</i>						Pseudo-Apollodore, <i>Bibliothèque</i> , 3, 10, 8.		
						Pseudo-Apollodore, <i>Épitomé</i> , 6, 19.		

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
Les pérégrinations d'Amphilochos en Asie Mineure	Hérodote, <i>Histoires</i> , 3, 91; 7, 91.			Cicéron, <i>De la divination</i> , 1, 88.		Pseudo-Apollodore, <i>Épitomé</i> , 6, 2.	Quintus de Smyrne, <i>Posthomerica</i> , 14, 366.	Eustathe, <i>Commentarii ad Homeri Iliadem</i> , 1, 288, 1-7.
	Théopompe, <i>Fragments</i> , 351.			Strabon, <i>Géographie</i> , 14, 1, 27; 14, 4, 2.		Pseudo-Apollodore, <i>Épitomé</i> , 6, 19.		Scholie à Homère, 135c.
								Scholie à Lycophron, 420; 427; 980; 1047.
Amphilochos oïkiste en Espagne				Asclépiades, <i>Fragments</i> , 5, 10-14.				
					Strabon, <i>Géographie</i> , 3, 4, 2.			
Fondation de Mallos		Euphorion, <i>Fragments</i> , 98.		Strabon, <i>Géographie</i> , 14, 5, 16-19.				Eustathe, <i>Commentarium in Dionysii Periegetae [...]</i> , 875, 13-20.
								Scholie à Lycophron, 440.

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
<i>Mallos colonie d'Argos</i>						Arrien, <i>Anabase</i> , 2, 5, 9.		
<i>Amphilochos oïkiste en Acarnanie</i>	Thucydide, <i>La guerre du Péloponnèse</i> , 2, 68, 1-8.			Pseudo-Scymnus, <i>Géographie</i> , 453-457.	Aelius Théon, <i>Progygmasmata</i> , 1, 66, 16-24.	Aelius Herodianus, <i>De Prosodia Catholica</i> , 3, 1, 226, 17-19.	Ménandre, <i>Diatresis Tōn Epideiktikōn</i> , 357, 25-30.	
	Hécate, <i>Fragments</i> , 102c.							
	Éphore, <i>Fragments</i> , 123a.							
				Strabon, <i>Géographie</i> , 6, 2, 4; 7, 7, 7.			Pseudo-Apollodore, <i>Bibliothèque</i> , 3, 7, 7.	Etymologicum Symeonis, 1, 363, 25-27
<i>Fondation de Mallos</i>		Euphorion, <i>Fragments</i> , 98		Strabon, <i>Géographie</i> , 14, 5, 16-19.				Eustathe, <i>Commentarium in Dionysii Periegetae</i> [...], 875, 13-20.
								Scholie à Lycophron, 440.

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
<i>Le duel à mort entre Mopsos et Amphilochos</i>		Lycophron, <i>Alexandra</i> , 429.		Strabon, <i>Géographie</i> , 14, 5, 16-19.		Pseudo-Apollodore, <i>Épitomé</i> , 6, 19.		Scholie à Lycophron, 440; 980; 1047.
		Euphorion, <i>Fragments</i> , 98.						
<i>Tombe d'Amphilochos</i>		Lycophron, <i>Alexandra</i> , 429.		Strabon, <i>Géographie</i> , 14, 5, 16-19.				Scholie à Lycophron, 440, 980.
<i>Sacrifice (ἐναγισμός)</i>				Strabon, <i>Géographie</i> , 14, 5, 16-19.		Arrien, <i>Anabase</i> , 2, 5, 9.		
<i>Mystères (ᾠρητα) à Mallos</i>					Philon d'Alexandrie, <i>Ambassade à Catus</i> , 78.			
<i>Remise de la question sur une tablette</i>						Lucien, <i>L'amoureux du mensonge</i> , 39.		
							Dion Cassius, <i>Histoire romaine</i> , <i>Épitomé</i> , 72, 7, 2.	

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
<i>Les modalités de la révélation à Mallos</i>						<div>Lucien, <i>L'amoureux du mensonge</i>, 39.</div>	<div>Dion Cassius, <i>Histoire romaine</i>, Épitomé, 72, 7, 2.</div>	
					<div>Plutarque, <i>De Sera Numinis Vindicta</i>, 563, C-D.</div>			
<i>Mention d'un sanctuaire oraculaire d'Amphilochos à Mallos</i>						<div>Dion Cassius, <i>Histoire romaine</i>, Épitomé, 72, 7, 2.</div>	<div>Tertullien, <i>De l'âme</i>, 46, 11.</div>	
						<div>Lucien, <i>L'amoureux du mensonge</i>, 39.</div>		
						<div>Pausanias, <i>La description de la Grèce</i>, 1, 34, 2-3.</div>		
						<div>Lucien, <i>Alexandre le faux prophète</i>, 19, 29.</div>		

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
Mention d'un sanctuaire oraculaire d'Amphilochos en Cilicie						<div>Plutarque, <i>Moralia</i>, 434, C; 563, C-D.</div> <div>Philstrate, <i>Heroikos</i>, 680, 10-18.</div> <div>Clément d'Alexandrie, <i>Les Stromates</i> 1, 21, 134-135.</div>		
Paiement de deux oboles pour la consultation						<div>Lucien, <i>Alexandre le faux prophète</i>, 19, 29.</div> <div>Lucien, <i>Le conseil des dieux</i>, 12.</div>		
Amphilochos divinité oraculaire					<div>Plutarque, <i>Moralia</i>, 434, C; 563, C-D.</div> <div>Philon d'Alexandrie, <i>Ambassade à Caius</i>, 78.</div>	<div>Tertullien, <i>De l'âme</i>, 46, 11</div> <div>Oenomaus, <i>Fragments</i>, 5, 20-24.</div> <div>Clément d'Alexandrie, <i>Protrepticus</i>, 2, 11, 1-3.</div>	<div>Basile, <i>Enarratio in Prophetam Isaiam</i>, 2, 96, 23-28.</div> <div>Eusèbe de Césarée, <i>Préparation évangélique</i>, 2, 3, 1-5; 5, 23, 3; 10, 4, 7.</div>	

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
Amphilochos divinité oraculaire					Justin, <i>Apologie</i> , 18.		Scholie à Lucien, 77, 10.
					Celse, <i>Contre les chrétiens</i> , 3, 22-35.		Théodoret de Cyr, <i>Thérapeutique des maladies helléniques</i> , 10, 3; 10, 46-48.
					Pausanias, <i>La description de la Grèce</i> , 1, 34, 2-3.		
						Origène, <i>Contre Celse</i> , 3, 34-35.	
					Philostrate, <i>Heroikos</i> , 680, 10-18.		
					Aelius Aristide, <i>Asclépiades</i> , 45, 26-30.		
					Lucien, <i>L'amoureux du mensonge</i> , 39.		

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
<i>Amphilochos</i> divinité oraculaire						<div>Lucien, <i>Alexandre le faux prophète</i>, 19, 29.</div> <div>Lucien, <i>Le conseil des dieux</i>, 12.</div> <div>Lucien, <i>Les dialogues des morts</i>, 10.</div>		
					Philon d'Alexandrie, <i>Ambassade à Caius</i> , 78.	<div>Aelius Aristide, <i>Asclépiades</i>, 45, 26-30.</div> <div>Celse, <i>Contre les Chrétiens</i>, 3, 22-35.</div> <div>Clément d'Alexandrie, <i>Protrepticus</i>, 2, 11, 1-3.</div>	<div>Eusèbe de Césarée, <i>Préparation évangélique</i>, 2, 3, 1-5; 5, 23, 3; 10, 4, 7.</div> <div>Basile, <i>Enarratio in Prophetam Isaiam</i>, 2, 96, 23-28.</div>	
						<div>Philostrate, <i>Heroikos</i>, 680, 10-18.</div> <div>Origène, <i>Contre Celse</i>, 3, 34-35.</div>		
<i>Le tandem</i> <i>Amphiaraios</i> <i>Amphilochos</i>								

	IV ^e av. J.-C. et ante	III ^e av. J.-C.	II ^e av. J.-C.	I ^{er} av. J.-C.	I ^{er} ap. J.-C.	II ^e ap. J.-C.	III ^e ap. J.-C.	IV ^e ap. J.-C. et post
<i>Le tandem Trophonios Amphilochos</i>					Philon d'Alexandrie, <i>Ambassade à Caius</i> , 78.	Aelius Aristide, <i>Asclépiades</i> , 45, 26-30. Celse, <i>Contre les chrétiens</i> , 3, 22- 35. Origène, <i>Contre Celse</i> , 3, 34-35.		Scholie à Lucien, 77, 10.
						Lucien, <i>Le conseil des dieux</i> , 12. Lucien, <i>Les dialogues des morts</i> , 10.		Théodoret de Cyr, <i>Thérapeutique des maladies helleniques</i> , 10, 3; 10, 46-48.
<i>Les sanctuaires d'Amphilochos hors de la Cilicie</i>						Aelius Aristide, <i>Asclépiades</i> , 45, 26-30. Celse, <i>Contre les chrétiens</i> , 3, 22- 35. Origène, <i>Contre Celse</i> , 3, 34-35.		Scholie à Lucien, 77, 10.

Chapitre 1

La geste mythique d'Amphilochos

1.1. La famille des Mélémpodides

Au début du livre XV de l'Iliade, pendant que Télémaque sommeille dans la maison de son hôte Ménélas, Athéna vient à son chevet et l'exhorte en rêve à se dépêcher de retourner dans sa mère patrie d'Ithaque afin d'aider sa pauvre mère à faire face à tous les prétendants qui menacent la stabilité du royaume. Mis en alerte par cette visite divine dont il ne néglige surtout pas l'importance, Télémaque s'agite et décide de regagner précipitamment son pays afin de porter secours à sa mère. Alors qu'il est sur le point de repartir en mer, un devin du nom de Théoclymène, affirmant être du même sang que Mélémpous¹, se présente à lui et le supplie de bien vouloir l'emmener sur les neufs afin qu'il puisse fuir les Parques qui ne cessent de le poursuivre suite à un meurtre qu'il commit à Argos. De cette rencontre entre Télémaque et le *mantis* de la lignée des Mélémpodides, naît une courte digression au sein du récit destinée à rafraîchir la mémoire des auditeurs sur cette famille prestigieuse de devins héroïques². Homère détaille avec soin la succession des prophètes mythiques en partant du fondateur Mélémpous, le premier ancêtre à avoir été doté de dons de prescience, et en s'arrêtant à Amphilochos, soit de la première à la quatrième génération. Après s'être étendu sur un épisode précis de la geste de Mélémpous (le vol des bœufs d'Iphiclès), l'aède scinde le récit en deux parties afin de détailler les lignées des deux fils respectifs de l'ancêtre fondateur : Antiphatès et Mantios. À propos de la branche du premier, Homère met une emphase particulière sur l'histoire d'Amphiaraos, sans nul doute parce qu'il est un des devins les plus célèbres de la famille. L'aède termine la description de la descendance d'Antiphatès en mentionnant Alkméon et Amphilochos. Même si chez Homère, ce dernier n'est présent qu'à titre de « fils d'Amphiaraos », celui-ci bénéficiait sans nul doute d'une réputation suffisamment grande au sein de la communauté grecque de l'époque archaïque pour que la simple évocation de son nom rappelle à tous sa légende³ :

¹ Homère, *L'Odyssée*, 15, 225 : « Μάντις ἀτὰρ γενεῆν γε Μελάμποδος ἔκγονος ἦεν » (il était donc un devin descendant de la famille de Mélémpous).

² Homère, *L'Odyssée*, 15, 222-256.

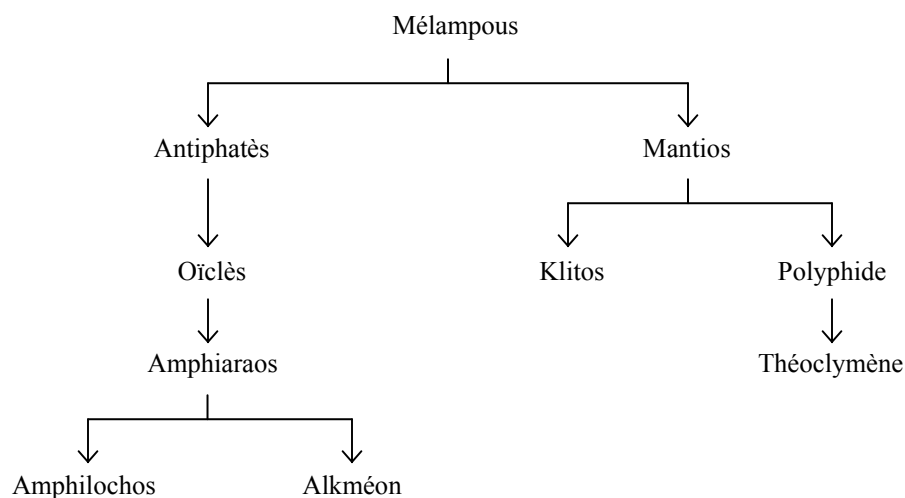
³ Homère, *L'Odyssée*, 15, 243-248.

« Ἀντιφάτης μὲν τίκτεν Ὀικλῆα μεγάθυμον, αὐτὰρ Ὀικλείης λαοσσόον Ἀμφιάρηον, ὃν περὶ κῆρι φίλει Ζεὺς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων παντοίην φιλότιτ' · οὐδ' ἴκετο γήρας οὐδόν, ἀλλ' ὄλετ' ἐν Θήβησι γυναῖων εἵνεκα δώρων. Τοῦ υἱεῖς ἐγένοντ' Ἀλκμάων Ἀμφίλοχος τε ».

*Antiphatès engendra Oïclès au grand cœur, dont naquit Amphiaraios le meneur d'hommes au combat, que Zeus à l'égide aime et favori d'Apollon; s'il ne put arriver au seuil de la vieillesse, c'est qu'à Thèbes, il périt des présents d'une femme. Alkméon et Amphilochos furent ses fils*⁴.

Nombreux sont les devins d'époque historique qui se disaient appartenir à cette famille⁵ dont les membres les plus fameux, évoqués ici par Homère, inscrivirent leur geste dans un passé mythique immémorial. Bien plus tard, le pseudo-Apollodore ira plus loin qu'Homère en attribuant une geste à un certain Amphilochos fils d'Alkméon, qui n'apparaît pas dans les sources avant le II^{ème} siècle ap. J.-C., et dont la création avait probablement pour but d'alléger la biographie du premier⁶. Rappeler succinctement l'histoire de Mélampous et d'Amphiaraios avant d'aborder celle d'Amphilochos va nous permettre d'une part de mieux comprendre les particularités des dons mantiques de cette famille, et d'autre part de poser le cadre mythologique dans lequel le héros évolua. Ces éléments de fond sont une première étape pour comprendre sa personnalité et son futur statut ontologique de divinité oraculaire.

La lignée des Mélampodides d'après Homère.



⁴ D'après la traduction de Paul Mazon, éd. Les Belles Lettres.

⁵ Hérodote (7, 221) rapporte qu'un certain Mégistias se réclamait être un lointain descendant de Mélampous. Celui-ci avait d'ailleurs choisi d'accompagner les 300 Spartiates aux Thermopyles même après avoir prédit la mort de ces hommes valeureux sur le champ de bataille.

⁶ Voir infra p. 48-52.

1.1.1. Mélampous, l'ancêtre fondateur

C'est dans *L'Odyssée* que l'on retrouve la plus ancienne version de sa geste, et si l'on peut dire la plus « pure ». On sait, d'après Pausanias, qu'Hésiode avait composé un poème perdu⁷ à la gloire de ce devin, considéré par Pline comme le plus fameux que la Grèce ait compté⁸. Ce *mantis* « aux pieds noirs » possède un nom qui pourrait, selon certains modernes, le lier à l'exercice d'une prêtrise bachique puisque la couleur noire était caractéristique des cultes dionysiaques⁹. D'après plusieurs indices, et notamment la présence récurrente du chêne au cours de sa vie, Parke reliait le nom de Mélampous ainsi que sa personnalité aux Selloi, les prêtres de l'oracle de Zeus à Dodone dont l'une des pratiques rituelles consistait à dormir sur le sol afin de recevoir l'inspiration de la divinité¹⁰; ceux-ci ne lavaient jamais la plante de leurs pieds qui, par conséquent, possédaient une couleur noire très caractéristique. Jost, sans aller aussi loin que Parke, soutient son hypothèse concernant une filiation entre le devin pylien et l'art des Selloi bien qu'elle arrive à un constat d'impuissance en ce qui concerne l'étymologie de son nom¹¹.

Le pseudo-Apollodore rapporte que Mélampous, fils d'Amythaon et originaire de Pylos, s'était retiré pour un temps à la campagne et éleva deux jeunes serpents dont les

⁷ Pausanias, *Description de la Grèce*, 9, 31, 5, 2-5 : « ἔστι δὲ καὶ ἑτέρα κεχωρισμένη τῆς προτέρας, ὥς πολὺν τινα ἐπὶ ὃν Ὁσίοδος ἀριθμὸν ποιήσῃ, ἐς γυναῖκας τε ἁδόμενα καὶ ἅς μεγάλας ἐπονομάζουσιν Ἠοίας, καὶ Θεογονίαν τε καὶ ἐς τὸν μάντιν Μελάμποδα » (*il en existe une autre [opinion] éloignée de la précédente, qui dit qu'Hésiode composa un grand nombre de vers : un chant sur les grandes femmes que l'on intitule Eoias, la Théogonie et aussi un chant en l'honneur du devin Mélampous*).

⁸ Pline, *Histoire naturelle*, 7, 33 : « Divinitas et quaedam caelitus societas nobilissima ex feminis in Sibylla fuit, ex viris in Melampode apud Graecos, apud Romanos in Marcio » (*La nature divine et une certaine union céleste très noble se retrouvaient chez la Sibylle en ce qui concerne les femmes, et en ce qui concerne les hommes, chez Mélampous pour les grecs, et chez Marcius pour les Romains*).

⁹ A. Carnoy, « Les noms grecs des devins et magiciens », *LEC*, 24, 1956, p. 100-101 : « On ne voit pas facilement le rapport entre le nom de Mélampous, "aux pieds noirs", et l'art prophétique de ce héros, bien que divers auteurs y aient cherché un symbole du caractère de Mélampous en tant que "prêtre bachique", la couleur noire étant associée au culte de Dionysos, lequel avait rendu à Delphes des oracles comme l'interprète de la Nuit et de la Terre ».

¹⁰ Herbert William Parke, *The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, p. 170 : « The conclusion we would draw from this investigation of Melampus is that one of the elements in his mythological origin is a group of folk-tales in which the hero is a prophet of a type similar to and even modelled on the Selloi of Dodona, and belonging in date to the period of their activity. He became a traditional figure in Greek epic and so acquired heroic ancestry and even a nominal connection with Apollo in later times ».

¹¹ Voir Madeleine Jost, « La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponèse », dans Marcel Piérart, dir. *Polydipsion Argos : Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'Etat classique* (Fribourg, Suisse, 7.-9. Mai 1987), Athènes : Ecole française d'Athènes; Paris : Diffusion de Boccard, 1992, p. 173-184. Dowden, quant à lui, pense que l'élément μελα- (noir) de son nom renvoie à un riche contexte initiatique. Ken Dowden, *Death and the maiden : girls' initiation rites in Greek mythology*, London; New York : Routledge, 1989, p. 113-114.

parents avaient été tués par des serviteurs. Un jour, alors que Mélampous dormait, les jeunes reptiles se faufilèrent jusqu'à ses épaules, et se glissèrent de chaque côté de sa tête pour purifier ses oreilles (ἐξέκαθαίρον¹²) grâce à leur langage : l'homme découvrit à son réveil qu'il pouvait comprendre le langage des animaux et développa ainsi des talents divinatoires en ornithomancie. Il put enfin, après une rencontre avec Apollon sur les bords de l'Alphée, devenir le meilleur des devins (ἄριστος ἦν μάντις¹³). En recevant ainsi des dons divinatoires par l'intermédiaire des serpents, animaux détenteurs de la connaissance primordiale du monde en raison de leur capacité à passer d'un monde à l'autre¹⁴, le fondateur de la lignée procurait à ses descendants des dons mantiques d'une nature chthonienne et thaumaturgique indéniable qui trouvent, par exemple, leur pleine expression dans les univers religieux des sanctuaires d'Amphiaraios et d'Amphilochos. En outre, le thème du serpent qui s'enroule autour d'un trépied ou d'un bâton était très récurrent dans l'iconographie de l'univers mantique des sanctuaires oraculaires d'Asclépios, d'Amphiaraios et d'Amphilochos où le caractère chthonien du culte était très prononcé. On arguera enfin que le lien qui l'unit à Apollon reste entouré de flou, et l'on ne peut vraiment dire si la divinité joua un rôle particulier dans l'enseignement de la mantique au devin. On constate cependant que, dans une scholie à Apollonios de Rhodes faisant référence à un fragment d'Hésiode, Mélampous possède le qualificatif « cher à Apollon » (Μελάμπους φίλτατος ὦν τῷ Ἀπόλλωνι¹⁵), et que chez Stace, il est un *mantis* inspiré par Apollon, tout

¹² Dans le récit du pseudo-Apollodore, le don de la divination par les deux reptiles est en quelque sorte la purification d'une souillure première (ἐκκαθαίρω), comme si l'insuffisante érudition de l'homme au sujet de la vérité sur l'ordonnancement du monde était perçue, ni plus ni moins, comme une tare de naissance.

¹³ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 1, 9, 11.

¹⁴ Auguste Bouche-Leclercq, *Histoire de la Divination*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 2003, p. 289 : « C'est de la terre, réceptacle de toute vérité et de toute science parce qu'elle est la raison d'être de tout ce qui existe, que Mélampous a tiré sa prescience ». Voir aussi A. Carnoy, « *Les noms grecs des devins et magiciens* », *LEC*, 24, 1956, p. 100 : « Une autre famille de devins sont les Mélampodides. Ici l'art leur vient directement des serpents qui, d'après la légende, léchèrent les oreilles de leur ancêtre Mélampous. Au serpent, en beaucoup de pays, on a accordé un pouvoir magique et cela, peut-être pour plusieurs raisons, mais notamment parce qu'il est l'animal conçu comme sorti de la terre et participant à la sagesse de celle-ci »; nous attirons l'attention du lecteur sur quelques études plus modernes et bien mieux documentées sur la symbolique de cet animal chez les Grecs : Liliane Bodson, *IEPA ZQIA : contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*. Bruxelles : Académie royale de Belgique, 1978 p. 74, note 120 : « les serpents sont fils de la Terre et Gaïa dote ses enfants, tel le géant Damasen d'une barbe épaisse (δασύτριχα κύκλα γενεῖου) qui est moins destinée à le rendre effrayant qu'à rappeler la puissance virile que lui confère son origine »; voir également, du même auteur, l'excellente étude taxonomique « Les Grecs et leurs serpents », *AC*, 50 (1981), p. 57-78. Enfin, pour entrevoir la symbolique du serpent chez Amphilochos, voir infra p. 74-75 et tous les articles cités en notes.

¹⁵ Scholie à Apollonios de Rhodes, 1, 118-121.

comme son descendant Amphiaraos à qui il est étroitement associé¹⁶. L'idée d'un ajout tardif de la figure d'Apollon à celle de ce prophète inspiré initialement par « la Terre » semble séduisante étant donné que le devin pylien ne reçoit ses pouvoirs du dieu Archer dans aucun récit¹⁷.

L'épisode suivant, celui du vol des bœufs d'Iphiclès, est relaté entre autres par Homère, le pseudo-Apollodore et Apollonios de Rhodes¹⁸. Bias, le frère de Mélampous, désirait épouser Pero. Mais le père de cette dernière, Nélée, avait déclaré qu'il donnerait sa fille uniquement à celui qui réussirait à voler les bœufs d'Iphiclès dans le courant de l'année¹⁹. Mélampous accepta d'aider son frère à commettre le forfait alors qu'il savait d'avance, grâce à sa prescience, qu'il serait pris en flagrant délit, jeté en prison, puis libéré au bout d'une année. Après qu'il fut effectivement pris sur le vif et enfermé. Le devin prédit alors l'effondrement imminent du plafond de sa cellule devant Iphiclès et son père Phylacos qui, très impressionnés par la puissance de ses pouvoirs mantiques, décidèrent de le relâcher. Une fois libéré, Mélampous expliqua à Phylacos pourquoi son fils ne pouvait avoir d'enfants et le purifia de sa souillure. En échange de cet acte bienfaiteur, Phylacos lui livra le fameux troupeau de bovidés, puis il revint à Argos où Bias put épouser la fille de Nélée et acquérir une part du pouvoir royal. En plus de mettre en évidence les talents divinatoires et thaumaturgiques du devin, Dowden a constaté que Mélampous était ici le héros central d'une légende qui symboliserait la pratique d'un rite à caractère initiatique, le devin devant s'exiler de sa communauté et rester enfermé seul dans une cellule durant une année avant de revenir parmi les siens renforcé et transformé par son expérience²⁰.

¹⁶ Stace, *Thébaïde*, 3, 451-455 : « Sollers tibi cura futuri, Amphiaræ, datur, iuxtaque Amythaone cretus iam senior – sed mente uiret Phoeboque – Melampus associat passus : dubium cui pronus Apollo oraque Cirrhaea satiarit largius unda » (*L'habile soin du futur est donné à toi, Amphiaraüs, et à tes côtés, naissant d'Amythaon déjà vieux – mais vigoureux par l'esprit et par Apollon - Mélampous joint ses pas aux tiens : on ne sait à qui Apollon est le plus favorable et quelles bouches il a le plus rassasié des eaux de Cirrha*).

¹⁷ Madeleine Jost, « La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponèse », dans Marcel Piérart, dir. *Polydipsion Argos : Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'Etat classique* (Fribourg, Suisse, 7.-9. Mai 1987), Athènes : Ecole française d'Athènes ; Paris : Diffusion de Boccard, 1992, p. 175 : « Il faut donc supposer une intrusion ancienne d'Apollon dans la geste composite de Mélampous. Les analogies que l'on observe dans la personnalité des deux personnages expliquent assez aisément le phénomène [...] Au total, il reste que, dans la version la plus explicite au moins, Mélampous ne reçoit pas ses dons d'un dieu ».

¹⁸ Homère, *L'Odyssée*, 11, 288-297; pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 1, 9, 12; Apollonios de Rhodes, *Les Argonautiques*, 1, 118-121.

¹⁹ *L'Odyssée*, 11, 291; Homère ne rapporte pas l'intervention de Bias dans sa version de l'histoire.

²⁰ Ken Dowden, *op. cit.*, p. 99 : « The myth is initiatory, as Walcott has shown. It is targeted at those who must be separated from the community for a year, live close to nature, and display feat of manliness (especially against other communities) before entering upon manhood [...] This story relates Melampus to youths during initiation ».

Le dernier récit majeur de la geste de Mélampous relie ce dernier à Dionysos et à la folie enthousiaste²¹. Hérodote, qui au livre II de son enquête rapportait que Mélampous avait été à l'origine de l'importation du culte de Dionysos en Grèce après qu'il s'inspira de coutumes religieuses égyptiennes et phéniciennes²², relatait aussi au livre IX comment on vint chercher ce devin afin qu'il guérisse les femmes d'Argos devenues insensées (ἐν Ἀργεῖ γυναικῶν μανεισέων²³). Diodore de Sicile ajoute à cette même histoire que Dionysos lui-même était intervenu pour punir ces femmes parce qu'elles avaient refusé d'accueillir son culte dans la communauté²⁴. Bien plus tard on retrouve chez le pseudo-Apollodore²⁵ une variante de cette légende qui fait intervenir non plus seulement les femmes d'Argos, mais aussi les filles du roi Proitos, frappées de *mania* (ἐμαίνοντο²⁶) soit par Dionysos dont elles auraient refusé les mystères (ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο), soit par Héra qui aurait été courroucée de constater que ces femmes-ci avaient tenu en mépris un *xoanon* de la déesse²⁷. Mélampous, qui était réputé pour être le premier Grec à avoir appris l'art de soigner par les « drogues » et les purifications (μάντις ὢν καὶ τὴν διὰ φαρμάκων καὶ καθαρῶν θεραπείαν πρῶτος εὐρηκώς²⁸), réclamait en échange de son service une partie du royaume de Proitos pour lui et son frère²⁹. Après l'aggravation de la situation, le roi accepta le marché, puis Mélampous partit dans la montagne accompagné des « plus puissants des jeunes garçons qui hurlèrent et effectuèrent une danse d'inspiration divine » (παραλαβὼν

²¹ Auguste Bouche-Leclercq, *op. cit.*, p. 289 : « Mélampous paraît avoir été, comme le dit expressément Hérodote, un apôtre du culte de Dionysos, conçu comme divinité chthonienne ».

²² Hérodote, *Histoires*, 2, 49.

²³ Hérodote, *Histoires*, 9, 34.

²⁴ Diodore de Sicile, *Histoire universelle*, 4, 68, 4, 1-2 : « Καὶ Μελάμπους μὲν μάντις ὢν τὰς Ἀργείας γυναῖκας μανείσας διὰ τὴν Διονύσου μῆτιν ἐθεράπευσεν » (*Et Mélampous, comme il était un devin, soigna les femmes d'Argos prises d'un délire à cause de la colère de Dionysos*).

²⁵ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 2, 2, 2.

²⁶ La traduction de μαίνω par « rendre fou » ne serait pas tout à fait exacte étant donné le contexte dionysiaque de la situation : les femmes ne semblent pas être simplement folles, mais elles sont prises d'un transport bachique, un état qui confine souvent au délire prophétique.

²⁷ Auguste Bouche-Leclercq (*op. cit.*) n'a pas vu les nuances entre les récits d'Hérodote et du pseudo-Apollodore alors qu'ils sont racontés à des temps mythologiques différents. On serait en effet tenté de ne voir qu'une seule et même histoire chez le mythographe mais il a sûrement existé primitivement deux récits sur la catharsis de femmes prise de folie. Dowden (*op. cit.*) a parfaitement éludé le problème de l'existence des deux légendes qui faisaient intervenir des protagonistes différents et qui furent progressivement amalgamées chez différents auteurs pour atteindre une contamination totale chez le pseudo-Apollodore : voir en détail le chapitre *The daughters of Proitos* (*op. cit.*, p. 71-96). Voir aussi Madeleine Jost, *loc. cit.*, p. 178 : « L'intervention, dans la *Bibliothèque*, des femmes d'Argos, dont la folie s'ajoute à celle des Proitides lorsque Proitos refuse les conditions de Mélampous, résulte vraisemblablement pour sa part d'une contamination entre les deux légendes ».

²⁸ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 2, 2, 2.

²⁹ Pseudo-Apollodore, *Ibid*, 2, 2, 2; Hérodote, *Histoires*, 9, 34, 5-8; Pausanias, *Description de la Grèce*, 2, 18, 4.

τοὺς δυνατωτάτους τῶν νεανιῶν μετ' ἀλαλαγμοῦ καὶ τινος ἐνθέου χορείας³⁰) afin de chasser les femmes logées dans les montagnes. Pausanias ajoute que le *mantis* vint chercher les femmes dans une grotte cachée (σπήλαιον) dans les monts Aroania³¹. Dans cet épisode, très similaire à celui que narrait Euripide dans *Les Bacchantes* au sujet des femmes du royaume de Thèbes devenues folles qui hantaient la montagne en se livrant au culte dionysiaque, le devin Mélémpous apparaît comme un véritable corybante, l'initiateur d'un rituel extatique qui, grâce aux danses effrénées et aux cris possédés des *kouroi*, parvient à faire sortir les filles de leur état de furie en les apprivoisant³². Cette histoire possède une résonance particulièrement forte dans la vie religieuse grecque puisqu'elle s'avère être l'illustration mythique du rituel des Agrionies, un festival qui se déroulait au printemps et au cours duquel les femmes étaient poursuivies par un prêtre de Dionysos armé et accompagné d'hommes³³. Cette cérémonie religieuse où la morale sociale tendait à s'estomper momentanément au profit d'une certaine transgression, permettait aux citoyens de rétablir le bon ordre des choses après être passés par la désorganisation complète des structures sociales³⁴. Ainsi, le mythe de Mélémpous exprime, par de nombreux symboles, plusieurs réalités culturelles et sociales : il est l'illustration des rites de préparation des jeunes gens en vue du mariage, des rites d'initiation des jeunes mâles à leur futur statut de citoyen, et aussi des rites religieux cathartiques qui permettent de délivrer les femmes de leur crise d'enthousiasme et d'achever leur initiation bachique³⁵.

Remarquons la personnalité riche et complexe du fondateur de la lignée et tout ce qu'il a acquis durant sa vie : des dons en ornithomancie survenus après une révélation divine au

³⁰ Pseudo-Apollodore, *Ibid*, 2, 2, 2.

³¹ Pausanias, *Description de la Grèce*, 8, 18, 7, 1-5 : « Ὑπὲρ δὲ τὴν Νόνακριν ὄρη τε καλούμενα Ἀροάνια καὶ σπήλαιόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς. Ἐς τοῦτο ἀναφυγεῖν τὸ σπήλαιον τὰς θυγατέρας τὰς Προίτου μανείσας λέγουσιν, ἃς ὁ Μελάμπους θυσίας τε ἀπορρήτοις καὶ καθαρμοῖς κατήγαγεν ἐς χωρίον καλούμενον Λουσοῦς » (*Au dessus de Nónakris il y a les monts appelés Aroania et dans ceux-ci il y a une grotte cachée. On raconte que c'est dans cette grotte que les jeunes filles de Proitos s'échappèrent lorsqu'elles furent prises de délire; Mélémpous, grâce à des rites sacrificiels secrets et des purifications, les fit descendre vers la contrée appelée Lousoi*).

³² Walter Burkert, *Homo Necans*, Berkeley : University of California Press, 1983, p. 173 : « The ecstatic dance of the epebes led by Melampus is obviously a ritualized hunt to help catch the wild animals. The hunt is repeated and fulfilled in the animal-sacrifice, which marks and surmounts the crises of society. The myth of Proitos' daughters is the story of an initiation, the path from the virgin to the queen, in the course of which the old order is demolished in a transitional period of madness, and one must pass through death before reaching one's goal. In overcoming perversion, the youths establish themselves and their king ».

³³ Plutarque, *Étiologies grecques*, 299E; *Idem, Propos de table*, 717A.

³⁴ Walter Burkert, *op. cit.*, (1983), p. 168-179.

³⁵ Erwin Rohde, *Psyche : the cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, London, K. Paul, Trench, Trubner; New York, Harcourt, Brace, 1925, p. 287 : « Mélémpous did not put an end to the Dionysiac cult and his " enthusiasm "; he rather regulated and developed it ».

caractère chthonien, une connaissance approfondie de la thaumaturgie, et une maîtrise de la catharsis qui sont entourés par l'univers des rituels mystériques bachiques et l'univers mantique enthousiaste apollinien³⁶.

1.1.2. Amphiaraos, un père guerrier et devin

Antiphathès et Oïclès, les fils et petit-fils de Mélampous, sont des personnages dont les Grecs ont révélé bien peu de choses; il est par conséquent délicat de savoir quelle était la nature de leurs dons divinatoires (il n'est d'ailleurs pas sûr qu'Oïclès lui-même possédât une quelconque prescience). Pour cette raison, nous passons directement à l'étude du personnage d'Amphiaraos, beaucoup plus fondamentale. Homère donne peu de détails sur le devin mais insiste cependant sur l'événement le plus connu et le plus important de son histoire : sa participation forcée à la première expédition contre Thèbes et sa « mort » près des portes de la cité. Notons qu'Amphiaraos apparaît davantage sous la protection d'Apollon que son aïeul Mélampous : il est qualifié par Homère « d'aimé de Zeus et favori d'Apollon » (ὄν περὶ κῆρι φίλει Ζεὺς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων παντοίην φιλότιτ'³⁷), Hygin rapporte que certains auteurs font d'Apollon son père³⁸, enfin, Stace³⁹ et Pausanias⁴⁰ font de lui un *mantis* inspiré par ce même dieu. D'après le Périégète, on racontait à Phlionte que le héros, alors qu'il n'était pas encore réputé ni doté de pouvoirs particuliers, vint s'assoupir dans une maison pour y passer la nuit et constata à son réveil qu'il possédait des facultés

³⁶ Claudia Antonetti & Pierre Lévêque, « Au carrefour de la Mégaride : devins et oracles », *Kernos*, 3, 1990, p. 202 : « A vrai dire, il existe déjà des incertitudes sur la figure générale de Mélampous, où s'harmonisent des éléments hétérogènes : orgiastiques (incantations, cris et danse frénétique), chthoniens (serpents, insectes, connaissance du langage animal), thaumaturgiques (médications, *mélampodion* = rose de Noël, *pharmaka*) et purificateurs (offrandes et sacrifices expiatoires et mystiques, *katharmata*, mantique des victimes sacrificielles) ».

³⁷ Auguste Bouche-Leclercq avait déjà remarqué que cette association entre les deux divinités et le héros se retrouve plusieurs siècles après chez Nicolas Damascenus, *Fragments*, 68, 66-68.

³⁸ Hygin, *Fables*, 70 : « Amphiaraus Oeclei uel ut alii autores dicunt Apollonis ex Hypermetra Thestii filia, Pylius » (*Amphiaraos fils d'Oïclès ou selon d'autres auteurs, d'Apollon et d'Hypermetre fille de Thestios de Pylos*). Voir aussi Hygin, *Ibid*, 128 : « [...] Amphiaraus Oeclei uel Apollonis filius [...] ».

³⁹ Stace cite Amphiaraos aux côtés de son ancêtre Mélampous dans une longue digression où le poète avoue qu'il ne saurait déterminer pour lequel des deux devins le dieu Apollon penche le plus. Nous pensons tout comme Sineux que « la présence, côte à côte, de ces deux personnages semble montrer qu'à partir d'une certaine époque au moins, on a pu les percevoir comme des doublets, y compris en raison de leur relation étroite avec Apollon. Cette association des deux devins ne doit pas être comprise comme une simple invention du poète, mais bien plus comme le signe d'une structure commune, à l'œuvre dans la tradition poétique antérieure. Le recouvrement n'est pas total pour autant et la relation d'Apollon avec Amphiaraos apparaît plus centrale, contrebalancée qu'elle est chez Mélampous par celle que ce dernier entretient avec Dionysos »; Pierre Sineux, *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2007, p. 33.

⁴⁰ Pausanias, *Description de la Grèce*, 1, 34, 4, 8-14.

divinatoires⁴¹. Cette histoire est d'autant plus intéressante qu'elle fait immédiatement penser au rituel de l'incubation qui était pratiqué dans le sanctuaire d'Amphiaraios à Oropos où les pèlerins, afin d'obtenir un oracle du dieu en rêve, venait passer la nuit complète dans le sanctuaire. Hormis cette fable bien postérieure au reste de la geste du héros, aucun récit ne fait état de la manière dont il devint un *mantis*, tout comme aucun récit ne le fait pour Amphilochos. Il faut supposer à juste titre que le facteur héréditaire suffisait à expliquer leurs qualités de devin.

L'étymologie de son nom pourrait aussi bien refléter ses capacités divinatoires⁴² que son lien avec le dieu de la guerre Arès⁴³ de qui il tient vraisemblablement ses talents de combattant, ce qui n'étonne pas au regard de sa geste qui s'avère n'être qu'un immuable combat politique et militaire, d'abord contre sa propre patrie d'Argos dont il réclama le trône jadis obtenu par son ancêtre Mélémpous, puis contre l'éternelle cité ennemie de Thèbes qu'il dut assiéger contre son gré. Il fit partie de ceux à qui Chiron enseigna l'art de la chasse⁴⁴, il participa à la battue qui visait à mettre un terme aux ravages causés par le sanglier de Kalydon⁴⁵, il aurait fait partie, selon le pseudo-Apollodore, de l'expédition des illustres Argonautes⁴⁶, il entra en conflit avec Adraste au sujet de la royauté d'Argos, et finalement il fut contraint à se battre sous les portes de Thèbes par une épouse soudoyée alors que le grand Loxias l'avait informé qu'il disparaîtrait lors de cette bataille avec tous ses compagnons s'il se bornait à aller contre la volonté des dieux⁴⁷. En effet, sa femme Ériphyle avait reçu le collier d'Harmonie de la part de Polynice afin qu'elle oblige son mari à marcher sur Thèbes avec les compagnons d'Adraste. Comme Amphiaraios avait prédit qu'il mourrait là-bas, il ordonna à ses enfants Alkméon et Amphilochos de tuer leur mère en guise de vengeance⁴⁸. Les auteurs anciens ont parfaitement exploité le thème tragique du

⁴¹ Pausanias, *Description de la Grèce*, 2, 13, 7, 1-5.

⁴² En considérant que le suffixe *αραος* ait pu être une déformation d'une ancienne finale *αραιος* qui donnerait à son nom le sens « d'homme aux imprécation et paroles sacrées » : A. Carnoy, « *Les noms grecs des devins et magiciens* », *LEC*, 24, 1956, p. 102.

⁴³ Le nom *Ἀμφιάραος*, *Ἀμφιάρης* en dorien et *Ἀμφιάρεως* en ionien pourrait aussi signifier « celui qui est autour d'Arès » (*Ἄρεως* au génitif).

⁴⁴ Xénophon, *De la chasse*, 1, 2.

⁴⁵ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 1, 8, 2.

⁴⁶ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 1, 9, 16.

⁴⁷ Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 610-620; pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 3, 6, 2; Diodore de Sicile, *Histoire universelle*, 4, 65, 8.

⁴⁸ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 3, 6, 2 : « Ἀμφιάραος δὲ ἀνάγκην ἔχων στρατεύεσθαι τοῖς παισὶν ἐντολὰς ἔδωκε τελειωθεῖσι τὴν τε μητέρα κτείνειν καὶ ἐπὶ Θήβας στρατεύειν » (*Amphiaraios, ayant été obligé de partir à la guerre, donna l'ordre à ses fils de tuer leur mère et de partir en campagne contre Thèbes une fois qu'ils seraient grands*).

héros qui a su voir qu'il mourrait mais qui n'a pas réussi à persuader ses compagnons d'arrêter la folle entreprise.

Alors que tout était perdu pour les soldats argiens, Amphiaraios décida de fuir le champ de bataille tandis que Périclyménos le poursuivait pour mettre fin à ses jours. Zeus, plutôt que d'assister passivement à la mort de son protégé, déchira le sol de Béotie en deux pour que celui-ci tombe dans un gouffre béant et disparaisse. Le champ lexical généralement utilisé par les auteurs anciens pour décrire cette chute dans la faille souterraine (χάσμα⁴⁹) est surtout celui de la disparition (μάρπτω⁵⁰, κρύπτω⁵¹, ἀφανίζω⁵², ἄφαντος γίγνομαι⁵³) mais aussi celui de l'engloutissement (deuorare⁵⁴, ὑποδέχομαι⁵⁸, ἐπισπάω⁵⁵) par une terre littéralement déchirée (διαστῆναι⁵⁶, subduco⁵⁷) qui garda de force en son sein le héros sans le faire périr pour qu'il puisse accéder au rang d'immortel en restant éternellement sous le sol béotien⁵⁸. Ce n'est qu'après sa métamorphose ontologique sous terre puis sa renaissance en divinité chthonienne⁵⁹ qu'Amphiaraios put rendre des oracles en apparaissant dans les

⁴⁹ Pausanias, 2, 23, 2, 9; Diodore, 4, 65, 8, 5.

⁵⁰ Pindare, *Olympique*, 6, 12-14 : « Ἀγῆσία, τὴν δ' αἴνος ἐτοῖμος, ὃν ἐνδίκας ἀπὸ γλώσσας Ἄδραστος μάντιν Οἰκλεί δαν ποτ' ἐς Ἀμφιάρηον φθέγγεσθαι, ἔπει κατὰ γαῖ' αὐτὸν τέ νιν καὶ φαιδίμας ἵππους ἔμαρπεν » (*Agésias, à toi revient l'éloge qu'avec justice la langue d'Adraste rendit jadis au devin, fils d'Oïclée, Amphiaraios, quand la terre l'eut englouti avec ses chevaux étincelants*). Traduction d'Aimé Puech, éd. Les Belles Lettres.

⁵¹ Pindare, *Néméenne*, 9, 24-27 : « Ὁ δ' Ἀμφιαρεῖ σχίσσεν κεραυνῷ παμβία Ζεὺς τὰν βαθύστερνον χθόνα, χρύπεν δ' ἅμ' ἵπποις, δούρι Περικλυμένου πρὶν νῶτα τυπέντα μαχατὰν θυμὸν αἰσχυνθῆμεν » (*Et pour Amphiaraios, Zeus fendit la terre à la poitrine profonde grâce à la foudre d'une force à tout vaincre et l'enfouit avec ses chevaux, avant que par la lance de Périclyménos son dos n'eût été frappé et son cœur belliqueux enlaidi*). Voir aussi le pseudo-Apollodore, *op. cit.*, 3, 6, 8.

⁵² Pausanias, *Description de la Grèce*, 9, 19, 4, 2.

⁵³ Diodore, *Histoire universelle*, 4, 65, 8, 4-9, 1 « Ἀμφιάραιος δὲ χανούσης τῆς γῆς ἐμπεσὼν εἰς τὸ χάσμα μετὰ τοῦ ἅρματος ἄφαντος ἐγένετο » (*Amphiaraios devint invisible après qu'il tomba dans un gouffre de la terre grande ouverte avec son attelage*).

⁵⁴ Hygin, *Fables*, 73 : Qui postquam apud Thebas terra est deuoratus, Alcmaeon memor patris praecepti Ériphylen matrem suam interfecit ; quem postea furiae exagitarunt (*Après que celui-ci [Amphiaraios] fut dévoré par la terre près de Thèbes, Alcmaeon, s'étant souvenu de la prescription de son père, tua sa propre mère; les furies le poursuivirent par la suite*).

⁵⁵ Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 2, 37, 16-18 : « οἶδα, εἶπε, λέγεις γάρ που τὸν τοῦ Οἰκλέους, ὃν ἐκ Θηβῶν ἐπανιόντα ἐπεσπάσατο ἡ γῆ ζῶντα » (« Je sais » dit-il « tu parles en effet probablement du fils d'Oïclès que la terre tira vivant alors qu'il s'éloignait de Thèbes »).

⁵⁶ Pausanias, *Description de la Grèce*, 1, 34, 2, 1-3 : « λέγεται δὲ Ἀμφιαράω φεύγοντι ἐκ Θηβῶν διαστῆναι τὴν γῆν καὶ ὡς αὐτὸν ὁμοῦ καὶ τὸ ἅρμα ὑπεδέξατο » (*On raconte d'autre part que la terre s'entrouvrit sous Amphiaraios alors qu'il s'enfuyait hors de Thèbes et que sur ce même lieu son char aussi disparut*). Voir aussi le même auteur 9, 8, 3, 3-4.

⁵⁷ Ovide, *Métamorphoses*, 9, 407.

⁵⁸ Pseudo-Apollodore, 3, 6, 8 : « καὶ Ζεὺς ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν » (*Et Zeus fit de lui un immortel*).

⁵⁹ Paul Vicaire, « Images d'Amphiaraios dans la Grèce archaïque et classique », *BAGB*, 1979, p. 4 : « Se retrouvent ici, localisés, ensemble en Béotie et articulés selon une logique propre à l'imaginaire, les thèmes de la disparition dans l'Hadès, avec son char, d'un personnage prestigieux; de la valeur initiatique de cette entrée dans l'autre monde ; de la survie d'un être qui, après son passage du diurne

visions de songe des pèlerins qui venaient passer la nuit près de son antre dans le sanctuaire d'Oropos⁶⁰. La version du Périégète de l'histoire du héros Trophonios apparaît très semblable à celle du fils d'Oïclès puisque lui-même passait pour avoir été accueilli (ἐδέξατο) par la terre entrouverte (διαστᾶσα) après un larcin qu'il eut commis conjointement avec son frère Agamède⁶¹. D'une d'une façon similaire à Amphiaraos, il rendait des oracles à Lébadée en Béotie caché dans son antre, et révélait la vérité divine aux consultants qui osaient descendre chez lui pour subir un voyage qui avait toute l'allure d'une descente aux Enfers⁶². Ce genre d'histoire réapparaît plusieurs fois dans la mythologie mais demeure somme toute assez rare⁶³. Trophonios et Amphiaraos possèdent chacun une légende qui intègre le paradigme mythologique de la métamorphose de l'essence de l'être héroïque en divinité chthonienne suite à une disparition brutale de la surface de la terre; nous verrons que ce n'est pas un hasard si ces deux personnages sont cités le plus souvent conjointement avec Amphilochos, un héros qui lui aussi, rendait des oracles aux mortels près du lieu de sa disparition à Mallos.

1.2. Analyse complète de la légende d'Amphilochos

L'étymologie du nom Amphilochos révélerait les aptitudes du personnage quant à l'exercice d'une fonction militaire : le suffixe λοχος, signifiant en grec ancien « l'embuscade » ou « l'action de faire une embuscade », désignait par extension « une troupe d'hommes armés qui se déplaçait à pied ». Ainsi, Amphilochos était « étymologiquement » celui qui s'affairait autour des embuscades et des troupes⁶⁴. D'après Carnoy, le nom Amphilochos pourrait être relié à la mantique apollinienne si l'on adhère à

au nocturne, obtient des égards particuliers. Un merveilleux de cette nature apparaît dans les expériences attribuées aux chamans [...] La disparition dans une crevasse du sol, et l'entrée dans l'Hadès par ce passage, sont à rapprocher des voyages que les chamans sont censés accomplir ».

⁶⁰ Pausanias, 1, 34, 5.

⁶¹ Pausanias, 9, 37, 7, 1-4 : « καὶ Τροφώνιον μὲν ἐνταῦθα ἐδέξατο ἢ γῆ διαστᾶσα, ἔνθα ἐστὶν ἐν τῷ ἄλσει τῷ ἐν Λεβαδεΐᾳ βόθρος τε Ἀγαμήδους καλούμενος καὶ πρὸς αὐτῷ στήλη » (*Et la terre qui s'était entrouverte accueillit Trophonios ici même, là où dans le bois sacré à Lébadée il y a un trou dit d'Agamède avec une stèle près de celui-ci*).

⁶² Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden; Boston : Brill, 2003.

⁶³ Histoire d'Althaiménès chez le pseudo-Apollodore (3, 2, 2) et celle de Laodicée du même auteur dans l'*Épitomé* (5, 25).

⁶⁴ Il faut tout de même garder en tête que cette finale λοχος était très répandue dans l'onomastique grecque : par conséquent, elle ne semble pas être un élément fondamental quant à la caractérisation des qualités du héros.

l'idée que l'élément *λοχος* de son nom cache une ancienne finale *λοξος*⁶⁵ qui le rapprocherait donc d'Apollon *Loxias*, le dieu « aux paroles ambiguës »⁶⁶. Il est assez hasardeux de se fier à la signification d'un nom grec dans le but de découvrir des éléments sur une personnalité, mais force est de constater qu'Amphilochos, d'après les récits des Anciens, fut à la fois un combattant aguerri et un devin comme son père. Par ailleurs, si l'hypothèse relayée par Carnoy demeure boiteuse, notons tout de même qu'Apollon intervient à plusieurs reprises dans l'histoire du héros : Hésiode aurait même rapporté, d'après Strabon, que le fils de Léo avait fait disparaître Amphilochos sur les terres éloignées de Soloi en Cilicie⁶⁷.

1.2.1. L'enfance du héros et l'apport des sources iconographiques

L'enfance d'Amphilochos ne fut jamais traitée dans les sources littéraires, pas plus que ne fut traitée celle de son père Amphiaraios d'ailleurs, et probablement parce cette période de sa vie ne contient aucun élément particulier à la compréhension de ses futures qualités de devin⁶⁸ : c'est a priori dès sa naissance qu'il reçoit le don de la divination, transmis héréditairement par son ancêtre Mélémpous⁶⁹. Cependant, plusieurs documents iconographiques qui traitent le thème du « départ d'Amphiaraios vers Thèbes » font assurément figurer Amphilochos, représenté à un âge où il peut à peine marcher. Sur un cratère à colonnettes corinthien du musée de Berlin [Fig 1 et 1bis p. II] il semble être figuré sur la gauche de la scène assis sur les épaules d'une nourrice, levant les bras en direction de son père tout comme ses frères et sœurs, probablement pour signifier sa profonde tristesse de le voir partir à la guerre⁷⁰. Amphilochos ne saurait être confondu ici avec son frère plus âgé Alkméon complètement nu⁷¹, positionné juste derrière Amphiaraios qui, lui, s'apprête à bondir dans le char conduit par son cocher Batôn. Quant à Ériphyle, leur mère, elle est en retrait sur la gauche et c'est la seule personne du groupe de gauche à

⁶⁵ Adjectif qui signifie « oblique » ou « louche » en contexte oraculaire.

⁶⁶ A. Carnoy, « Les noms grecs des devins et magiciens », *LEC*, 24, 1956, p. 102-103.

⁶⁷ Fragment rapporté par Strabon, *Géographie*, 14, 5, 17.

⁶⁸ Nous savons cependant qu'une pièce de Callistratos intitulée *Amphilochos* avait existé. Celle-ci, malheureusement perdue, détaillait sans nul doute la vie du héros; James Diggle, *Tragicorum Graecorum : fragmenta selecta / edidit, J. Diggle*. Oxford : Clarendon Press : Oxford University Press, 1998. DID A 2b, 73 : Len. a. 418.

⁶⁹ Amphilochos et le devin Mopsos sont en effet qualifiés de « devins de naissance » (οἱ μάντις οἱ γνήσιοι) par le scholiaste à Lycophron (440, 9).

⁷⁰ Vicaire (*loc. cit.*) émet en outre l'hypothèse qu'il peut s'agir d'un geste qui viserait à tempérer l'ardent désir de vengeance d'Amphiaraios contre sa femme.

⁷¹ Alkméon apparaît dans tous les récits un peu plus âgé que son frère. Voir par exemple Pausanias, *Description de la Grèce*, 10, 10, 4, 8-9 : « καὶ Ἀλκμαίων, κατὰ ἡλικίαν ἐμοὶ δοκεῖν πρὸ Ἀμφιλόχου τετιμημένος » (*et Alkméon, honoré devant Amphilochos à cause de son âge il me semble*).

ne pas lever les bras vers son mari : tandis que celle-ci tient dans sa main droite le maudit collier offert par Polynice, elle recouvre son visage d'un long châle à l'aide de la main gauche, une attitude de honte ou de profond malaise qui laisse transparaître ses récents méfaits. Sur ce même cratère, on ne distingue pas le nom d'Amphilochos ni celui de son grand frère alors que l'on repère aisément ceux de ses sœurs, Démônassa et Eurydice, celui de la nourrice, Ainippa, et enfin ceux de ses parents, Ériphyle et Amphiaraios⁷². Cet Amphilochos en bas âge, porté sur les épaules de sa nourrice et assistant au départ de son père vers Thèbes, est aussi représenté sur une amphore tyrrhénienne, dans une scène identique à la première avec toutefois quelques variantes, comme l'absence très probable d'Ériphyle⁷³ [Fig 2 et 2bis p. III]. Cette scène du départ d'Amphiaraios est aussi l'un des tableaux qui figurait sur le fameux coffre de Kypsélos et dont Pausanias offre une description minutieuse⁷⁴ :

« Ἐξῆς δὲ Ἀμφιαράου τε ἡ οἰκία πεποιήται καὶ Ἀμφίλοχον φέρει νήπιον πρεσβῦτις ἥτις δὴ · πρὸ δὲ τῆς οἰκίας Ἐριφύλη τὸν ὄρμον ἔχουσα ἕστηκε, παρὰ δὲ αὐτὴν αἱ θυγατέρες Εὐρυδίκη καὶ Δημόνασσα, καὶ Ἀλκμαίων παῖς γυμνός [...] Ἀμφιαράω δὲ ὁ μὲν τῶν ποδῶν ἐπιβέβηκεν ἤδη τοῦ ἄρματος, τὸ ξίφος δὲ ἔχει γυμνὸν καὶ ἐς τὴν Ἐριφύλην ἔστιν ἐπεστραμμένος ἐξαγόμενός τε ὑπὸ τοῦ θυμοῦ, <...> ἐκείνης ἂν ἀποσχέσθαι ».

En suivant on a représenté la maison d'Amphiaraios et une femme âgée porte en ses bras Amphilochos encore tout jeune : devant la maison Ériphyle, debout, tient le collier; il y a auprès d'elle ses filles Eurydice et Démônassa, ainsi que son fils Alcméon, qui est nu [...] Amphiaraios a déjà posé un pied sur le char, il tient son épée dégainée, il est tourné vers Ériphyle, et dans l'importement de sa colère, <...> se contenir à son égard.

Cette description de Pausanias fait parfaitement écho aux scènes des deux premiers documents iconographiques : la présence d'Amphilochos n'y apparaît désormais plus comme une hypothèse. Pour les petits fragments en ivoire de figurines retrouvés à Delphes et un fragment de céramique de l'époque classique où figurerait Amphiaraios [Fig 3 et 4 p. IV], le problème s'avère plus délicat. En effet, sur le premier document, Amphiaraios, la main posée sur son fourreau, tourne la tête vers l'un de ses fils qui, porté par une femme, tend les bras vers son père en signe d'affection. Aucun indice ne permet de dire si l'on a affaire à Alcméon ou Amphilochos même si le fait qu'il soit en bas âge et porté par une

⁷² Pour la description complète du cratère, voir Ingrid Krauskopf, « Amphiaraios », *LIMC*, Tome I (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 694.

⁷³ Tous les personnages représentés sur cette amphore semblent soutenir Amphiaraios dans l'épreuve qui l'attend, et il est peu probable qu'Ériphyle soit l'une des deux femmes représentées aux côtés du héros argien en raison d'une part de leur attitude compatissante, et d'autre part parce qu'aucune d'elle ne tient le collier de Polynice.

⁷⁴ Pausanias, *Description de la Grèce*, 5, 17, 7-8. D'après la traduction de Jean Pouilloux, éd. Les Belles Lettres.

femme ferait plutôt pencher la balance en faveur du fils cadet⁷⁵. Le problème d'identification des personnages est le même pour le second document : en effet Alkméon, comme son frère cadet, peut aussi être représenté porté par une femme [Fig 5 p. V]. Il ressort en tout cas de ces scènes une chose : Amphilochos apparaît beaucoup moins impliqué que son frère dans cette sombre histoire de vengeance familiale. Il n'est encore apparemment qu'un petit enfant incapable de comprendre une intrigue qui le dépasse.

1.2.2. Organiser le désir de vengeance d'un père

Après l'échec de la première expédition contre Thèbes, les Épigones⁷⁶, c'est-à-dire les fils de ceux qui étaient tombés en Béotie la première fois, prirent les armes pour affronter à nouveau la cité et venger la mémoire de leurs pères. Le récit de cette bataille n'est malheureusement pas parvenu jusqu'à nous mais on sait qu'une pièce de Sophocle sur le sujet, dont un fragment fut retrouvé en 2005⁷⁷, a existé. Le pseudo-Apollodore raconte qu'un oracle du dieu (ὁ θεός) prédisait la victoire aux Argiens seulement si Alkméon devenait le chef de l'expédition. Celui-ci ne désirait cependant aucunement partir sous les murs de Thèbes. L'histoire que connut son père se répéta pour lui et son frère Amphilochos puisqu'ils furent contraints par leur mère Ériphyle à se battre après qu'elle reçut le péplos de la part de Thersandros, fils de Polynice, ce même Polynice qui l'avait soudoyée avec le

⁷⁵ Pierre Amandry est convaincu que l'enfant est Amphilochos parce qu'il est porté par une femme, mais rien ne permet d'exclure la possibilité que ce soit Alkméon. Pierre Amandry, « Rapport préliminaire sur les statues chryséléphantines de Delphes », *BCH*, 63, p. 105, note (1).

⁷⁶ Les auteurs anciens s'accordent généralement à dire qu'ils étaient neuf, et non pas sept comme leurs pères, mais le nom des chefs varie en fonction des anciens. Voir la Scholie à Homère, *L'Iliade*, 4, 406 : « Καὶ γὰρ στρατεύσαντες οἱ ἐπίγονοι τὰς Θῆβας κατέσκαψαν καὶ τὸν βασιλέα ἀνεῖλον Λαοδάμαντα τὸν Ἑτεοκλέους, ἐννέα ὄντες τὸν ἀριθμὸν, Αἰγιαλεὺς Ἀδράστου, Θέρσανδρος Πολυνεῖκος, Διομήδης Τυδέως, Σθένελος Καπανεὺς, Ἀλκμαίων καὶ Ἀμφίλοχος Ἀμφιαράου, Στρατόλαος Παρθενοπαίου, Πολύδωρος Ἴππομέδοντος, Μέδων Ἑτεόκλου » (*Et en effet les Épigones, ceux qui se sont battus et ont pris Thèbes de même que son roi Laodamas fils d'Étéocle, étaient au nombre de neuf; Aigialée fils d'Adraste, Thersandros fils de Polynice, Diomède fils de Tydée, Sthénélos fils de Canapée, Alkméon et Amphilochos fils d'Amphiaraios, Stratolaos fils de Parthénopée, Polydore fils d'Hippomédon, et Médée fils d'Étéocle*). Voir également le commentaire d'Eustathe dans *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 1, 775, 30-33, la liste du pseudo-Apollodore dans *La bibliothèque* 2, 7, 2 et les commentaires de Pausanias en 2, 20, 5-6 et 10, 10, 4-5. Eustathe reprend la même liste que la scholie à Homère mais cite un certain Mélôn qui apparaîtrait chez Homère sous le nom de Médôn. Ce même personnage ainsi que celui de Stratolaos fils de Parthénopée ne sont pas mentionnés par Pausanias et le pseudo-Apollodore qui font allusion eux à un certain Euryale fils de Mécistée et un certain Promachos fils de Parthénopée. Pour davantage de détails, voir Timothy Gantz, *Early greek myth : a guide to literary and artistic sources*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993, p. 524. Amphilochos est un personnage qui semble faire partie des chefs « fixes », toutefois, Hygin ne le mentionne pas dans la liste qu'il dresse des Épigones.

⁷⁷ P.Oxy.LXXI 4807. Une des parties de l'épopée du cycle thébain intitulée *Les Épigones* a également relaté cet événement.

collier d'Harmonie quelques années auparavant afin qu'elle force son mari à partir au combat⁷⁸. Amphilochos n'agit donc pas comme le simple compagnon du chef de l'armée, mais se trouve liée à son frère par une destinée commune. Une fois partis et après avoir ravagé les villages alentour, les Épigones assiègent la cité des Thébains. Mais pendant l'assaut, Aigialé fils d'Adraste se fait tuer par Laodamas fils du fameux Étéocle, le roi de Thèbes qui mourut en duel avec Polynice à l'époque de la première expédition. Aigialé fut de suite vengé par Alkméon qui tua Laodamas. La mort du fils d'Adraste active alors au sein du cycle Thébain une dialectique de l'opposition entre les récits des deux expéditions; en effet, tandis que tous les chefs de la première expédition moururent à l'exception d'Adraste, tous les Épigones eux, restèrent en vie lors de la seconde conquête à l'exception d'Aigialé. L'histoire joue donc avec une inversion des conséquences qui annule le mauvais cycle déclenché par la première défaite et qui rétablit le statut héroïque des Sept qui ne sont pas morts en vain. Une fois la cité de Thèbes tombée, les vainqueurs consacrèrent une partie du butin à l'Apollon Pythien qui les avait guidés vers la victoire dès le départ. Encore du temps de Pausanias, on pouvait observer à Argos⁷⁹ et à Delphes⁸⁰ les statues des Sept aux côtés des Épigones, deux groupes de statues qui représentaient alors « deux générations successives de héros engagés dans la même tâche »⁸¹. A Delphes, la statue d'Amphilochos était semble-t-il absente de l'autel consacré aux Épigones parce qu'il était moins âgé que

⁷⁸ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 2, 7, 2 : « Λαβοῦσα γὰρ Ἐριφύλη παρὰ Θερσάνδρου τοῦ Πολυνεῖκου τὸν πέπλον συνέπεισε καὶ τοὺς παῖδας στρατεύεσθαι » (*Ériphyle en effet, ayant reçu de la part de Thersandros fils de Polynice le péplos, persuada également ses enfants de partir se battre*).

⁷⁹ Pausanias, *Description de la Grèce*, 2, 20, 5, 8 – 6, 1 : « Τούτων δὲ τῶν ἐπτὰ - ἐπικολουθήκασιν γὰρ καὶ Ἀργεῖοι τῇ Αἰσχύλου ποιήσει - πλησίον κεῖνται καὶ οἱ τὰς Θήβας ἐλόντες Αἰγιαλεὺς Ἀδράστου καὶ Πρόμαχος ὁ Παρθενοπαίου τοῦ Ταλαοῦ καὶ Πολύδωρος Ἴππομέδοντος καὶ Θέρσανδρος καὶ οἱ Ἀμφιαράου παῖδες, Ἀλκμαίων τε καὶ Ἀμφίλοχος, Διομήδης τε καὶ Σθένελος · παρὴν δὲ ἔτι καὶ τούτων Εὐρύαλος Μηκιστέως καὶ Πολυνεῖκου Ἀδραστος καὶ Τιμέας » (*Près de ces sept – En effet les Argiens se sont conformés à la composition d'Eschyle – sont aussi disposés ceux qui ont pris Thèbes : Aigialée fils d'Adraste, Promachos fils de Parthénopée, fils de Talaos, Polydore fils d'Hippomédon, Thersandros, les enfants d'Amphiaraos, Alkméon et Amphilochos, Diomède et Sthénélos; à leur côté étaient encore présents Euryale fils de Mécistée ainsi que les fils de Polynice : Adraste et Timéas*).

⁸⁰ Pausanias, *Ibid*, 10, 10, 4, 5 - 5, 1 : « Ἀπὸ δὲ τοῦ αὐτοῦ ἐμοὶ δοκεῖν ἔργου καὶ τοὺς Ἐπιγόνους ὑπὸ Ἑλλήνων καλουμένους ἀνέθεσαν οἱ Ἀργεῖοι · κεῖνται γὰρ δὴ εἰκόνες καὶ τούτων, Σθένελος καὶ Ἀλκμαίων, κατὰ ἡλικίαν ἐμοὶ δοκεῖν πρὸ Ἀμφιλόχου τετιμημένος, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Πρόμαχος καὶ Θέρσανδρος καὶ Αἰγιαλεὺς τε καὶ Διομήδης · ἐν μέσῳ δὲ Διομήδους καὶ τοῦ Αἰγιαλέως ἐστὶν Εὐρύαλος » (*A la suite de cette même victoire, il me semble, les Argiens consacrèrent des statues à ceux nommés par les Grecs les Épigones; les statues sont en outre placées de cette façon : Sthénélos, Alkméon, honoré avant Amphilochos à cause de son âge il me semble; et au milieu d'eux Promachos, Thersandros, Aigialée et Diomède; entre Diomède et Aigialée il y a Euryale*).

⁸¹ Jean-François Bommelaer, « Monuments argiens de Delphes et d'Argos », dans Marcel Piérart, dir. *Polydipsion Argos : Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique* (Fribourg, Suisse, 7-9 mai 1987), Athènes : Ecole française d'Athènes, Paris : Diffusion de Boccard, 1992, p. 267.

son frère Alkméon, honoré « de préférence à lui »⁸²; mais il convient de remarquer que les statues de Timéas, d'Adraste et de Polydôre ne sont pas non plus présentes (à moins d'un oubli de Pausanias, ce qui semble peu vraisemblable). La raison « du privilège de l'âge » invoquée par Pausanias est d'autant plus étrange qu'Alkméon avait été nommé chef de l'expédition suite à un oracle d'Apollon : sa présence sur un autel héroïque dédié aux Épigones était implicitement évidente et ne requérait pas davantage d'explication. Cet ajout pour le moins étonnant pourrait servir, soit à expliquer l'absence d'Amphilochos aux côtés de son frère, ce qui ne manquait pas de surprendre Pausanias (l'hypothèse que nous privilégions, et qui est aussi celle de Krauskopf⁸³), soit au contraire à confirmer la présence de celui-ci tout en ajoutant que malgré tout, il était honoré après son frère⁸⁴. Reste que, même si nous possédons un fragment d'Accius qui confirme une nouvelle fois la présence du héros durant cette campagne contre Thèbes⁸⁵, la geste mythique d'Amphilochos reste ici entourée d'une brume trop dense qu'on ne peut malheureusement pas dissiper en mentionnant un quelconque fait d'armes.

Après le succès remporté par les descendants des Sept, le pseudo-Apollodore rapporte qu'Alkméon, plein de colère envers sa mère, revint à Argos et exécuta les ordres que lui avait donnés son père alors qu'il n'était qu'un adolescent. *L'Alcméonide*, dernière partie du cycle thébain qui n'est pas parvenue jusqu'à nous, rapportait l'histoire d'Alkméon, et contenait à coup sûr l'épisode du meurtre d'Ériphyle; pareillement, nous n'avons malheureusement pas conservé la pièce de Sophocle intitulée *Ériphyle* ainsi que les deux pièces d'Euripide intitulées *Alkméon à Psophis* et *Alkméon à Corinthe*. Chez Asclépiades de Tragilos et dans une scholie à Homère⁸⁶, il est toutefois rapporté qu'Amphiaraos prescrivit à son fils de ne pas partir à la guerre avant d'avoir tué sa mère. Quant à Diodore, il rapporte sensiblement la même histoire que le pseudo-Apollodore avec beaucoup moins de détails mais en indiquant qu'un premier oracle faisait d'Alkméon le chef de l'expédition

⁸² Jean-François Bommelaer, *Ibid*, p. 266.

⁸³ Ingrid Krauskopf, « Amphilochos », *LIMC*, Tome I (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 715 : « In der Epigonengruppe an der Heiligen Straße in Delphi (Paus. 10, 10, 4) war Amphilochos wahrscheinlich nicht dargestellt ».

⁸⁴ Timothy Gantz, *op. cit.*, p. 524 : « Pausanias says in passing that Alkmaion was honored before Amphilochos because he was older, which may mean that the younger brother was also present ».

⁸⁵ Accius, *Fragments*, 590-592 : « Sed iam Amphilochum huc uadere cerno et nobis datur bona pausa loquendi tempusque in castra reuerti » (*mais déjà je discerne qu'Amphilochos s'avance ici et il nous est accordé la bonne trêve de parler ainsi que le temps de retourner dans le camp*).

⁸⁶ Scholie à Homère, *L'Odyssée*, 11, 326, 32-33 et Asclépiade de Tragilos, *Fragments*, 23, 16 : « Ἀλκμαίωνι δὲ προστάζει μὴ πρότερον μετὰ τῶν ἐπιγόνων ἐπὶ Θήβας πορεύσθαι πρὶν ἀποκτεῖναι τὴν μητέρα » (*Il [Amphiaraos] prescrit d'autre part à Alkméon de ne pas marcher sur Thèbes avec les Épigones avant d'avoir tué sa mère*).

et qu'un deuxième, qui confirmait le premier, lui prescrivait d'accomplir le matricide⁸⁷. Toujours selon la version du pseudo-Apollodore, Alkméon commet ce matricide seul ou en compagnie d'Amphilochos⁸⁸ :

« Μετὰ δὲ τὴν Θηβῶν ἄλωσιν αἰσθόμενος Ἀλκμαίων καὶ ἐπ' αὐτῷ δῶρα εἰληφυῖαν Ἐριφύλην τὴν μητέρα μᾶλλον ἡγανάκησε, καὶ χρήσαντος Ἀπόλλωνος αὐτῷ τὴν μητέρα ἀπέκτεινεν. Ἐνιοὶ μὲν λέγουσι σὺν Ἀμφιλόχῳ τῷ ἀδελφῷ κτεῖναι τὴν Ἐριφύλην, ἔνιοι δὲ ὅτι μόνος ».

Après la prise de Thèbes, Alkméon, qui s'était aperçu que sa mère Ériphyle avait accepté des cadeaux sur sa vie, s'indigna bien plus encore et, en accord avec un oracle d'Apollon qui lui était destiné, tua sa mère. Quelques-uns d'autre part disent qu'il tua sa mère avec l'aide de son frère Amphilochos, d'autres disent qu'il le fit seul.

Le pseudo-Apollodore est le seul auteur connu à rapporter l'existence de cette tradition qui fait d'Amphilochos un complice d'Alkméon : on remarquera ici que les limites de l'examen des sources sont très vite atteintes par le mythographe lorsqu'il s'agit de mentionner les auteurs de cette tradition. On doit en effet se contenter d'un vague « quelques-uns » (ἐνιοὶ) en guise de source d'information au sujet d'une version du récit qui, vraisemblablement, était peu rapportée. Le fait qu'Amphilochos puisse prendre part à un tel acte pourrait être aisément compréhensible étant donné que les événements de sa vie se calquent sur ceux de son frère, et qu'il fut contraint de partir pour Thèbes par sa mère une nouvelle fois corrompue. D'autre part, il pourrait figurer sur les scènes d'urnes funéraires étrusques qui illustreraient peut-être la mise à mort d'Ériphyle par Alkméon [Fig 6 p. V] : sur la moitié droite de l'image une femme richement vêtue (Ériphyle?) est couchée sur une *klinè*, tandis qu'un homme avec un court *chiton*, la tête voilée, l'agrippe par les cheveux et vise sa poitrine avec un poignard (Alkméon?). A gauche de ce groupe se tient

⁸⁷ La succession des événements chez Le pseudo-Apollodore et Diodore paraît incongrue pour Delcourt qui ne voit pas pourquoi Thersandros aurait eu besoin de donner le péplos à Ériphyle si Alkméon avait été désigné chef de l'expédition par Apollon, ni ne voit quelle influence aurait pu avoir Ériphyle sur un fils qui était d'ores et déjà son meurtrier. Toutefois, le pseudo-Apollodore précise bien qu'Alkméon ne veut pas prendre le commandement de l'expédition même après avoir reçu la réponse de l'oracle, de sorte qu'il refuse d'aller dans le sens de la volonté divine, un thème récurrent dans le cycle mythologique argien : à l'époque de la première expédition, les Sept s'obstinent à lancer une campagne militaire alors que Loxias le leur a défendu. Marie Delcourt, *Oreste et Alcméon : étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1959, p. 47. On peut en outre ajouter comme Gantz (*op. cit.*, 525) que : « On the other hand, Asklepiades' version is not so tightly plotted either, for it Alkmaion kills his mother before going on the expedition, as his father commands, we must ask how he could participate in such a joint venture in his polluted condition, and why the Erinyes did not pursue him ». D'autre part, on peut objecter qu'Alkméon, s'il ne désire pas s'engager dans la guerre alors que le dieu le veut, peut aussi hésiter quant au fait de réaliser l'acte vengeur que réclamait son père et retarder cette issue fatale tout en gardant en tête l'ignoble dessein, de sorte que sa mère peut encore exercer une influence sur lui.

⁸⁸ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 3, 7, 5.

un second homme dans la même posture que le premier assaillant. Il enjambe un personnage probablement mort ou endormi⁸⁹ et agrippe par les cheveux une femme ou un homme tombé à ses pieds en pointant une dague vers sa poitrine (Amphilochos?). Enfin est figuré un démon ailé, probablement une des Érinyes qui poursuivra Alkméon au cours de ses futures pérégrinations⁹⁰. Si Amphilochos est le seul personnage qui, d'après le pseudo-Apollodore, aurait pu fournir de l'aide à Alkméon pour commettre son crime⁹¹, rien ne permet d'une part d'être sûr que nous sommes bien ici en présence d'une scène illustrant le meurtre d'Ériphyle, et rien ne permet en outre d'affirmer que l'acolyte en retrait d'Alkméon soit effectivement bien son frère cadet⁹². Qu'est-ce qui pourrait bien nous empêcher de voir en cet acolyte présent aux côtés d'Alkméon un simple compagnon de guerre rencontré au hasard des batailles? En outre, une autre tradition plus ancienne et plus largement rapportée semble-t-il, faisait d'Amphilochos un personnage qui non pas soutenait son frère, mais au contraire condamnait l'acte déraisonné de celui-ci. On trouvera le plus ancien témoignage de cette tradition chez Thucydide et la scholie associée au passage⁹³ :

« Ἄργος τὸ Ἀμφιλοχικὸν καὶ Ἀμφιλοχίαν τὴν ἄλλην ἔκτισε μὲν μετὰ τὰ Τρωικὰ οἴκαδε ἀναχωρήσας καὶ οὐκ ἀρεσκόμενος τῇ ἐν Ἄργει καταστάσει [εὗρε γὰρ τὴν μητέρα Ἐριφύλην ἀναιρεθεῖσαν ὑπὸ Ἀλκμέωνος τοῦ ἀδελφοῦ] Ἀμφίλοχος ὁ Ἀμφιάρεω ἐν τῷ Ἀμπρακικῷ κόλπῳ, ὁμώνυμον τῇ ἑαυτοῦ πατρίδι Ἄργος ὀνομάσας.

Étant revenu dans sa patrie après la guerre de Troie et n'étant pas du tout satisfait du climat qui régnait à Argos [Il découvrit en effet que sa mère Ériphyle avait été tuée par

⁸⁹ Ingrid Krauskopf, « Alkmaion », *LIMC*, Tome I, Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 552 : « Der Angreifer ist bekränzt und hat wie ein nach römischem Ritus Opfernder das Haupt verhüllt; er vollzieht also mit dem Mord einen göttlichen Auftrag. Der Überfall findet bei Nacht statt, denn sein Begleiter schreitet über einen Schlafenden hinweg und stößt eine Dienerin oder einem Mann [...] ».

⁹⁰ Plusieurs urnes font figurer cette scène mais nous n'avons pas jugé nécessaire de toutes les décrire même si la disposition des personnages varie légèrement d'une urne à une autre.

⁹¹ Ingrid Krauskopf, *Ibid*, p. 552 : « Alle diese Einzelheiten passen zu einer Szene, in der Alkmaion, zusammen mit seinem Bruder Amphilochos vom Zug gegen Theben zurückkehrend, sich unverzüglich daran macht, die ihm von Apollon und von seinem Vater aufgetragene Sühnetat auszuführen ».

⁹² Ingrid Krauskopf, avec beaucoup de prudence, entrevoit la possibilité que ce compagnon soit Amphilochos et que son rôle dans la scène ait été de contenir les serviteurs afin qu'il ne puissent pas entraver l'homicide voulu par Alkméon et les dieux. Ainsi, Amphilochos n'aurait pas été poursuivi comme son frère par les Érinyes puisqu'il n'avait pas pris part directement au meurtre, mais seulement facilité la progression de son frère; Ingrid Krauskopf, « Amphilochos », *LIMC*, Tome I (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 717 : « Mit einiger Sicherheit dürfen wir dagegen Amphilochos erkennen in dem Begleiter des Alkmaion auf späthellenistischen etruskischen Urnen, die möglicherweise auf römische Alkmaiontragödien zurückgehen; dann hätte Amphilochos also nach einer Tragödienversion am Muttermord teilgenommen, allerdings nur in einer untergeordneten Rolle, indem er Alkmaion den Weg bahnte und verhinderte, daß Diener Ériphyle zu Hilfe kamen, ohne selbst die Hand gegen sie zu erheben. Dies würde auch erklären, warum er nicht von den Erinyen verfolgt wurde wie Alkmaion ».

⁹³ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 2, 68, 1-8.

son propre frère Alkméon], Amphilochos fils d'Amphiaraos fonda Argos Amphilochikon et l'Amphilochie sur le golfe d'Ambracie, nommant la cité Argos du nom de sa propre patrie.

Selon le scholiaste, le mécontentement d'Amphilochos fut suscité lorsqu'il apprit la nouvelle du matricide d'Alkméon. Strabon et Éphore, probablement en s'inspirant de l'histoire de Thucydide, ont repris le thème du héros Amphilochos qui revint dans sa patrie d'Argos mais qui, à cause de la situation déplaisante qui y régnait, s'exila en Acarnanie fonder une nouvelle colonie⁹⁴. On trouvera aussi chez le grammairien alexandrin Aristonikos une mention qui précise qu'Homère n'a pas relaté l'épisode du matricide commis par Alkméon, soit par oubli, soit parce qu'il voulait passer cet événement sous silence⁹⁵. Selon toutes ces versions, il est implicitement rapporté qu'Amphilochos s'en alla directement vers Troie après l'expédition contre Thèbes sans prendre part à l'organisation du matricide destiné à venger son père. On peut alors penser qu'au moment où Amphilochos revint dans sa patrie, il fut ostracisé puisqu'il était le frère d'un paria matricide, ou qu'il s'exila de lui-même en découvrant le crime de son frère. La deuxième hypothèse semble la meilleure puisque les verbes employés chez les trois auteurs pour définir l'exil d'Amphilochos insistent sur une décision personnelle du héros et non le caractère forcé d'un départ sous la pression de la communauté : « étant mécontent » (δυναρεστήσαντα) chez Strabon et « n'étant pas satisfait » (οὐκ ἀρεσκόμενος) chez Thucydide et Éphore. Cependant, même si la version thucydidéenne expliquerait en partie pourquoi il n'a pas été poursuivi par les Érinyes comme son frère, elle ne révèle pas quel événement précis a provoqué le mécontentement d'Amphilochos.

Le pseudo-Apollodore raconte qu'Alkméon, pour son acte barbare, fut poursuivi toute sa vie par Apollon et les Érinyes, qui jamais ne prirent de répit pour le laisser souffler : contraint d'errer jusque dans le pays des Hyperboréens en quête de quiétude sur une terre lointaine, le mythographe rapporte qu'il meurt d'une façon pour le moins cynique en tentant de subtiliser à Phégée le collier d'Harmonie, ce même-objet qui fut la cause des maux de sa famille depuis le départ. Par ailleurs Pausanias, alors qu'il décrit l'autel consacré à Amphiaraos dans le sanctuaire oraculaire d'Oropos, précise qu'Alkméon n'est pas mentionné sur l'une des faces de l'autel à côté de son père et de son frère en raison de

⁹⁴ Éphore, *Fragments*, 123a; Strabon, *Géographie*, 7, 7, 7 et 14, 5, 16-18.

⁹⁵ Aristonikos, *De Signis Odysseae*, 15, 248 : « ὅτι οὐκ οἶδεν Ὅμηρος τὸν Ἀλκμαίωνα μητροκτόνον » (parce qu'Homère n'a pas eu connaissance du matricide commis par Alkméon).

son intrigue contre Ériphyle⁹⁶, ce qui une nouvelle fois place Amphilochos comme spectateur du crime plutôt qu'acteur principal.

1.2.3. Le départ pour Troie et les pérégrinations en Asie Mineure

Toujours d'après le pseudo-Apollodore, Amphilochos fils d'Amphiaraos comptait parmi les prétendants de la belle Hélène⁹⁷; sa présence aux côtés des Achéens semblait donc évidente, toutefois, on pourra s'étonner de constater qu'il n'est nulle part mentionné dans l'Iliade. Le mythographe rapporte aussi que notre héros serait arrivé plus tard à Troie, probablement retardé par les événements de la seconde expédition contre Thèbes. Ceci pourrait peut-être expliquer son absence du récit de la colère d'Achille qui se serait déroulé avant son arrivée sur le champ de bataille. Objectons toutefois que Diomède, qui a également participé à la seconde expédition contre Thèbes aux côtés d'Amphilochos, est présent dans *L'Iliade* et n'arrive pas en retard pour aider ses compagnons achéens... Par ailleurs, le pseudo-Apollodore insère dans son récit une incohérence de taille qui ne s'explique que par un amalgame confus des traditions : il fait en effet d'Amphilochos fils d'Amphiaraos un prétendant d'Hélène mais on lit quelques pages plus loin que c'est Amphilochos fils d'Alkméon, son neveu éponyme, qui serait arrivé à Troie légèrement en retard⁹⁸. Le temps mythique n'est certes pas agencé de manière stricte, mais la génération des Épigones (Diomède, Sthénélos, etc.) est aussi celle qui part combattre sous les murs de Troie aux côtés d'Agamemnon, de sorte que l'intervention d'Amphilochos fils d'Alkméon apparaît ici saugrenue : comment Alkméon, avant même d'avoir tué sa mère, aurait-il pu envoyer à la guerre le fils d'une femme qu'il n'avait semble-t-il pas encore rencontré? D'autant plus que Strabon et Quintus de Smyrne précisent qu'après la guerre de Troie, c'est Amphilochos fils d'Amphiaraos qui resta en Asie Mineure avec Calchas après qu'ils eurent prédit le naufrage de la flotte grecque⁹⁹. Nous aurons l'occasion dans la dernière partie du chapitre de revenir sur ce problème d'amalgame entre la geste de deux Amphilochos qui ne

⁹⁶ Pausanias, *Description de la Grèce*, 1, 34, 3, 5-7 : « Ἀλκμαίων δὲ διὰ τὸ ἐς Ἐριφύλην ἔργον οὔτε ἐν Ἀμφιαράου τινά, οὐ μὴν οὐδὲ παρὰ τῷ Ἀμφιλόχῳ τιμὴν ἔχει » (*Alkméon d'autre part à cause de son intrigue envers Ériphyle n'a jamais reçu d'honneur ni sur celui d'Amphiaraos [l'autel], ni non plus chez Amphilochos*).

⁹⁷ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 3, 10, 8.

⁹⁸ Pseudo-Apollodore, *Épitomé*, 6, 19 : « Ἀμφίλοχος δὲ ὁ Ἀλκμαίωνος, κατὰ τινὰς ὕστερον παραγενόμενος εἰς Τροίαν, κατὰ τὸν χειμῶνα ἀππερίφη πρὸς Μόψον, καί, ὥς τινες λέγουσιν, ὑπερ τῆς Βασιλείας μονομαχοῦντες ἔκτειναν ἀλλήλους » (*Amphilochos fils d'Alkméon étant arrivé plus tard à Troie selon certains, fut repoussé par la tempête jusque chez Mopsos, et comme certains disent, ils se battirent en duel pour le pouvoir et s'entretuèrent*).

⁹⁹ Strabon, *Géographie*, 14, 1, 27, 4-8; Quintus de Smyrne, *Posthomerica*, 14, 365-369.

concerne en fait que le pseudo-Apollodore et le scholiaste à Lycophron, le second ayant par ailleurs relayé la tradition du premier.

Malgré le fait que notre héros ne soit pas mentionné dans l’Iliade, on retrouve plusieurs autres éléments qui confirment sa présence sur le sol de Troade. Sur une hydrie de l’époque archaïque qui illustre le départ de Diomède à la guerre [Fig 7 p. VI], Amphilochos est figuré sur la gauche de la scène (son nom est inscrit), il est vêtu d’un long *himation*, agrippe dans sa main gauche un bâton, porte une barbe assez épaisse, et tourne son regard vers le fils de Tydée en tenue d’hoplite prêt à prendre les rênes de son quadriges. De chaque côté de Diomède, en plus d’Amphilochos, sont présents trois autres personnages à l’identité obscure : deux femmes qui tiennent chacune une couronne, Eumelia et Archippe, puis un autre homme qui fait le pendant à Amphilochos sur la droite et dont le nom demeure inconnu. S’il est très délicat de cerner ici le rôle de notre héros-devin étant donné la nature très commune de son accoutrement qui ne reflète en rien ses habiletés à faire la guerre, sa présence aux côtés de Diomède n’est en revanche pas étonnante puisque, comme lui, sa patrie est Argos et que, tout comme lui, il a combattu sous les murs de Thèbes. Diomède est qualifié de chef suprême de l’armée des Argiens dans l’Iliade¹⁰⁰ et la figure d’Amphilochos est probablement ici celle de l’acolyte, du *Begleiter*¹⁰¹ qui soutient son ami avant le départ pour la bataille.

Amphilochos serait entré dans le cheval de Troie aux côtés de ses compagnons de guerre argiens, Diomède et Sthénélos, mais aussi en compagnie d’autres héros fameux comme Ulysse, Ménélas ou encore le fils d’Achille, mais cette donnée provient d’une correction par conjecture que Francis Vian a apportée au texte de Quintus de Smyrne¹⁰². L’auteur des *Posthomerica* a en effet dressé une liste de trente héros qui avait pris place dans le cheval mais il n’est jamais fait mention du nom d’Amphilochos dans les différents manuscrits que nous avons conservés¹⁰³. Toutefois, plusieurs noms aux morphologies très similaires sont mentionnés ou non suivant les codex, ce qui attira l’attention de Vian : ainsi, on trouvera dans H les noms Amphimachos, Antimachos et Eurymachos avec par exemple une redondance du nom Amphimachos dans le codex B. De cette redondance dans B serait

¹⁰⁰ Homère, *L’Iliade*, 2, 562-578.

¹⁰¹ Ingrid Krauskopf, « Amphilochos », *LIMC*, Tome I (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 716 : « Eine der tyrrhenischen Gruppe nahestehende Hydria in Wien zeigt Amphilochos als Begleiter des Diomedes, der als Sohn des Tydeus ebenfalls zu den Epigonen zählte; die Verbindung der beiden ist also gut motiviert ».

¹⁰² Quintus de Smyrne, *La suite d’Homère*, Texte établi et traduit par Francis Vian, Les Belles Lettres, Paris, 1963-1969.

¹⁰³ Wolfgang Kullmann., *Die Quellen der Ilias (troischer Sagenkreis)*, Wiesbaden : Steiner, 1960, p. 118-121.

née la correction erronée d'Amphimachos en Antimachos dans H, alors qu'il aurait fallu y mettre le nom d'Amphilochos¹⁰⁴. La présence d'Amphimachos dans cette liste que donne Quintus a en effet de quoi surprendre puisqu'on apprend chez Homère que celui-ci fut tué par Hector bien avant les événements de la ruse du cheval de Troie¹⁰⁵. Ainsi, il s'avèrerait hautement probable que les copistes aient transmis et accumulé plusieurs erreurs sur cette liste héroïque au fil des siècles. La correction par conjecture de Vian a toutes les chances d'être juste et Amphilochos a très certainement figuré dans la liste originelle parmi les autres illustres héros argiens qui figuraient dans le cheval.

Après la chute de la cité, Néoptolème vint enlever la fille de Priam Polyxène puis l'égorgea sur le tombeau de son amant Achille comme dernière condition au départ des troupes achéennes. Cet épisode bien connu de l'épopée troyenne est représenté sur une célèbre amphore tyrrhénienne d'époque archaïque du British Museum [**Fig 8 p. VI**] où l'on peut voir Amphilochos casqué et cuirassé qui, tenant la victime humaine aidé par Antiphatès, assiste Néoptolème dans l'accomplissement de ce sacrifice macabre. Toutefois, la participation d'Amphilochos à ce « meurtre » n'est attestée ni chez Euripide ni chez Ovide, ni chez le pseudo-Apollodore; mais si le devin est figuré au premier plan de ce document iconographique, il y a de fortes chances pour qu'une autre tradition rapportant sa participation eût circulé à une époque déjà ancienne. N'oublions pas en outre qu'une version plus ancienne et bien différente du mythe rapportait que la fille de Priam s'était suicidée de désespoir sur le tombeau de son prince aimé Achille.

Quand fut venu le temps de revenir en Grèce et de remonter dans les neufs, Calchas, le meilleur devin de l'armée achéenne, prit la décision de rester sur les terres orientales et exhortait ses autres compagnons à en faire autant car il avait prédit qu'une terrible catastrophe surviendrait pour les Grecs sur la mer. Personne n'écoula le prophète hormis un seul homme, Amphilochos¹⁰⁶ :

¹⁰⁴ Quintus de Smyrne, *La Suite d'Homère, Tome III*, Texte établi et traduit par Francis Vian, Les Belles Lettres, Paris, 1969, notice p. 85-86 : « Restent trois guerriers que les manuscrits appellent Eurymaque (v. 321), Antimaque (v. 323) et Amphimaque (v. 325). La ressemblance de ces trois noms éveille la suspicion. On attendrait d'ailleurs Amphimaque près de Thelpios comme en B 620, puisque les deux héros sont apparentés. En outre on peut penser que Quintus avait réservé une place à Amphilochos qu'il mentionne en XIV, 360 ss., et qui fut l'un des prétendants d'Hélène selon Apollodore, Bibl., III, 10, 8. Pour éliminer ces deux anomalies, nous proposons de lire Ἀμφίλοχος au v. 323 et Ἀμφίλοχος au v. 325. La double erreur des manuscrits s'explique aisément : une faute de réminiscence banale du v. 323 a entraîné un Ἀμφίλοχος au v. 325; puis un reviseur, constatant que le catalogue comportait deux Amphimaque, a éliminé à tort le premier en lui substituant le nom voisin d'Ἀντίλοχος ».

¹⁰⁵ Homère, *L'Illiade*, 13, 185-205.

¹⁰⁶ Quintus de Smyrne, *Posthomerica*, 14, 365-369.

« Μοῦνος δὲ θεοπροπίας εἶδ' ἰδὼς Ἀμφίλοχος θεὸς υἱὸς ἀμύμονος Ἀμφιαράου μίμνεν ὁμῶς Κάλχαντι περίφροντι · τοῖσι γὰρ ἦεν αἴσιμον ἀμφοτέροισιν ἔης ἀπὸ τηλόθι γαίης Παμφύλων Κιλικῶν τε ποτὶ πτολίεθρα νέεσθαι ».

Seul le fils de l'irréprochable Amphiaraios, Amphilochos, l'agile combattant qui connaît bien la volonté des dieux, resta aux côtés du prudent Calchas : leur sort à l'un et l'autre était en effet de s'en aller loin de leur pays vers les villes fortes de Pamphylie et de Cilicie.

Ce passage est l'un des rares où Amphilochos bénéficie de qualificatifs qui nous donnent un peu plus de renseignements sur sa personnalité mythique. L'adjectif *θεός* d'une part, est employé par Homère dans l'Iliade exclusivement dans un contexte de bataille, pour définir non pas le combattant rapide, mais bien celui qui est prompt à aller au combat et qui se démène avec ardeur au premier rang devant les autres¹⁰⁷. Amphilochos allie donc à cette qualité belliqueuse une capacité de connaître (*εἰδεῖν*) les oracles des dieux (*θεοπροπία*). Le lexique Seguerianum nous informe que le mot *θεοπροπία* est synonyme de *μαντεία*, c'est-à-dire « la faculté de consulter ou d'interpréter un oracle ». Aussi, remarquons que le champ sémantique des autres formes nominales dérivées de la racine *θεοπροπ-* se rapporterait au type de la mantique enthousiaste caractérisé par une révélation directe du dieu à un mortel privilégié : *θεοπροπίον* désigne τὸ ἐκ θεοῦ μάντευμα, « la réponse du dieu »¹⁰⁸. Quand au terme *θεοπρόπος*, il peut signifier le « devin »¹⁰⁹ dans un sens large mais aussi « celui qui est envoyé pour consulter un oracle »¹¹⁰. Par conséquent, la double qualité d'Amphilochos (« qui connaît bien la volonté des dieux » et « agile au combat ») permet pour la première fois de déterminer que sa figure est bien semblable à celle de son père, c'est-à-dire celle d'un guerrier hors pair qui possède un don de prescience. Le vers de Quintus ne renseigne cependant en rien sur la façon dont Amphilochos prédisait l'avenir : est-il versé dans l'ornithomancie ou la mantique enthousiaste? Impossible de le déterminer avec précision.

Un passage d'Eustathe, quoique très tardif, va plus loin au sujet des raisons qui ont poussé les deux devins à rester en terre d'Asie :

« Τὸ δὲ τὰ δοῦρα σαπῆναι καὶ τὰ σπάρτα λελύσθαι ἀριδηλότατα κώλυμά ἐστιν οὐ μόνον φυγῆς ἀλλὰ καὶ τῆς ἀπλῶς ἐπανόδου. Διὰ τοῦτο γὰρ φησι καὶ τὸ πλέον τοῦ κινδύνου τοῖς

¹⁰⁷ Homère, *L'Iliade*, 2, 758; 5, 536; 5, 571; 15, 585; 16, 494.

¹⁰⁸ Lexicum Seguerianum, theta, 255, 16.

¹⁰⁹ Homère, *L'Iliade*, 12, 228; 13, 70. Voir aussi Callimaque, *Hymne à Délos*, 305. On remarquera que Calchas est qualifié une fois dans l'Iliade de « devin qui tire les présages du ciel » (*θεοπρόπος οἰωνιστής*) et aussi de simple *θεοπρόπος* chez Triphiodore, *La prise de Troie*, 172.

¹¹⁰ Cette acception particulière se retrouve abondamment chez Hérodote, *Histoires*, 1, 19; 1, 48; 1, 67; 1, 78; 1, 158. Voir Aussi Plutarque, *Vie de Cimon*, 18, 7, 10 et *Vie de Romulus*, 28, 6, 7.

Ἑλλῆσιν ἐν τῷ νόστῳ γενέσθαι ναυαγίοις περιπεπωκόσι διὰ τὴν τῶν νηῶν σαθρότητα · Ὅθεν τινὲς καὶ τοὺς περὶ Κάλχαντα καὶ Ἀμφίλοχον πεζοὺς ἀπαλλαγῆναι φασί. Μαντικοὶ γὰρ ὄντες προείδοντο τὸν ἐν θαλάσῃ κίνδυνον ».

Comme les bois se gâtaient et les cordes se déliaient de manière très visible, il y avait des obstacles, non seulement pour la retraite, mais aussi pour le retour. A cause de cela on raconte en effet qu'il y avait plein de dangers pour les Grecs et des risques de naufrages sur la mer en raison de l'usure des vaisseaux : on rapporte que d'ici, certains s'éloignèrent à pied en compagnie de Calchas et d'Amphilochos. En effet, puisqu'ils étaient des devins, ils prédirent le danger sur mer.

Cette version plus détaillée, mais malheureusement très tardive, nous précise tout de même que les deux devins restèrent parce qu'ils eurent une appréhension similaire sur le sort des Grecs lors du voyage retour. En outre Eustathe, fidèle à ce que raconte Théopompe¹¹¹, ajoute qu'une poignée d'hommes accompagna Calchas et Amphilochos sans toutefois préciser leur identité. Le pseudo-Apollodore livre tout de même le nom de deux d'entre eux (Podalirios et Léontée) et le scholiaste à Lycophron le nom d'un troisième (Polypoitès)¹¹². Ayant donc laissé leurs navires à Ilion, les cinq achéens partirent vers le sud en suivant la côte ionienne jusqu'à la cité de Claros où ils rencontrèrent un autre devin du nom de Mopsos, fils d'Apollon et de Manto, avec qui Calchas engagea un duel de mantique. Après avoir perdu son défi, Calchas mourut de chagrin¹¹³. Le récit de ce duel de mantique est bien connu dans la littérature et fut très tôt relaté par Hésiode¹¹⁴ : Calchas avait un goût prononcé pour les affrontements de divination et lorsque qu'il vit un figuier, il demanda à Mopsos de lui dire combien de figues portait l'arbre. Mopsos répondit qu'il y avait exactement dix milles figues, soit la mesure d'une médimne, avec une figue en plus qui dépassait la mesure. Mopsos à son tour vit une truie et demanda à Calchas combien de petits elle portait et à quel moment mettrait-elle bas, mais celui-ci l'ignorait. Mopsos répondit alors à sa place et Calchas comprit alors le sens d'une ancienne prophétie qu'Apollon jadis lui délivra : celui-ci était destiné à mourir le jour où il rencontrerait un

¹¹¹ Théopompe, *Fragments*, 351.

¹¹² Pseudo-Apollodore, *Épitomé*, 6, 2; Lycophron, *Alexandra*, 426-430; Scholie à Lycophron, 427, 1047.

¹¹³ Strabon, *Géographie*, 14, 1, 27, 3-8 : « Λέγεται δὲ Κάλχας ὁ μάντις μετ' Ἀμφιλόχου τοῦ Ἀμφιαράου κατὰ τὴν ἐκ Τροίας ἐπάνοδον πεζῇ δεῦρο ἀφικέσθαι, περιτυχὼν δ' ἑαυτοῦ κρείττονι μάντει κατὰ τὴν Κλάρων, Μόψῳ τῷ Μαντοῦς τῆς Τειρεσίου θυγατρὸς, διὰ λύπην ἀποθανεῖν » (*On raconte que le devin Calchas avec Amphilochos fils d'Amphiaraos vint ici à pied en revenant de Troie [près du sanctuaire d'Apollon Clarios], et qu'ayant rencontré un devin meilleur que lui près de Claros, Mopsos le fils de Manto la fille de Tirésias, il mourut de chagrin*); voir aussi le fragment de Kallinos d'après Strabon 14, 4, 3.

¹¹⁴ Hésiode, *Fragments*, 278.

devin plus doué que lui¹¹⁵. Les compagnons de Calchas décidèrent d'enterrer le corps de leur ami à Colophon, tout près de Claros¹¹⁶. A la suite de cet événement, Podalirios, Léontée et Polypoitès retournèrent en Grèce tandis qu'Amphilochos continua son voyage sur les terres d'Asie Mineure en compagnie de Mopsos.

1.2.4. Le cœur de la légende : fondation mythique et mort héroïque

Amphilochos, après la mort de Calchas, partit donc le long de la côte sud de l'Asie Mineure en établissant sur son chemin plusieurs colonies jusqu'aux confins de la Cilicie et de la Pamphylie¹¹⁷; Hérodote rapporte que les Pamphyliens sont les descendants de ceux qui partirent à pieds avec Amphilochos et Calchas et que la cité de Posideion, aux confins orientaux de la Cilicie, était une fondation d'Amphilochos¹¹⁸, tout comme la cité de Mallos. Strabon ajoute d'autre part qu'une bonne partie des soldats qui suivirent Mopsos se dispersèrent entre la Pamphylie et la Cilicie, et que d'autres allèrent jusqu'en Syrie, et d'autres encore jusqu'en Phénicie¹¹⁹. La question est : le mythe de cette expédition

¹¹⁵ Scholie à Lycophron, 427; Strabon, 14, 1, 27; pseudo-Apollodore, *Épitomé*, 6, 2-4. Les versions de cette fable ne sont pas exactement les mêmes suivant les Anciens, et il arrive par exemple que les questions posées par les deux devins soient inversées ou que seul Mopsos pose les questions. Sophocle, d'après Strabon, relata cet épisode dans sa tragédie intitulée *La revendication d'Hélène* et situait son action en Cilicie.

¹¹⁶ Pseudo-Apollodore, *Épitomé*, 6, 2; Scholie à Lycophron, 427, 1047.

¹¹⁷ Cicéron, *De la divination*, 1, 88 : « Amphilochus et Mopsus Argiuorum reges fuerunt, sed iidem augures, iique urbis in ora maritima Ciliciae Graecas condiderunt » (*Amphilochos et Mopsos étaient des rois argiens, mais en outre des prophètes, et ils avaient fondé des cités grecques sur la côte de la Cilicie*). On ne comprend pas bien pourquoi Cicéron qualifie Mopsos de roi argien, étant donné que le fils de Manto et d'Apollon était originaire de Colophon, une cité fondée par son père adoptif Rhakios. Cicéron a sans nul doute confondu sa biographie avec son homonyme Mopsos fils d'Ampyx, qui toutefois, n'est pas non plus argien mais thessalien.

¹¹⁸ Hérodote, *Histoires*, 3, 91, 1-5 : « Ἀπὸ δὲ Ποσιδηίου πόλιος, τὴν Ἀμφίλοχος ὁ Ἀμφιάρεω οἰκίσε ἐπ' οὐροισι τοῖσι Κιλικίων τε καὶ Συρίων, ἀρξάμενος ἀπὸ ταύτης μέχρι Αἰγύπτου, πλὴν μοίρης τῆς Ἀραβίων ταῦτα γὰρ ἦν ἀτελέα, πεντήκοντα καὶ τριηκόσια τάλαντα φόρος ἦν » (*De la cité de Posideion, que fonda Amphilochos fils d'Amphiaraos sur les confins de la Cilicie et de la Syrie, commençant à partir de celle-ci jusqu'à l'Égypte, excepté le territoire des Arabes car celui-ci en effet était exempt de taxes, le tribut était de trois cents cinquante talents*); 7, 91, 9-10 : « Οἱ δὲ Πάμφυλοι οὗτοι εἰσὶ τῶν ἐκ Τροίης ἀποσκεδασθέντων ἅμα Ἀμφιλόχῳ καὶ Κάλχαντι » (*Les Pamphyliens sont ceux qui se dispersèrent à partir de Troie en même temps qu'Amphilochos et Calchas*).

¹¹⁹ Strabon, *Géographie*, 14, 4, 3 : « Φησὶ δ' Ἡρόδοτος τοὺς Παμφύλους τῶν μετὰ Ἀμφιλόχου καὶ Κάλχαντος εἶναι λαὸν μιγάδων τινῶν ἐκ Τροίας συνακολουθησάντων · τοὺς μὲν δὴ πολλοὺς ἐνθάδε καταμεῖναι, τινὰς δὲ σκεδασθῆναι πολλαχοῦ τῆς γῆς. Καλλίνος δὲ τὸν μὲν Κάλχαντα ἐν Κλάρῳ τελευτῆσαι τὸν βίον φησὶ, τοὺς δὲ λαοὺς μετὰ Μόψου τὸν Ταῦρον ὑπερθένας τοὺς μὲν ἐν Παμφυλίᾳ μεῖναι τοὺς δ' ἐν Κιλικίᾳ μερισθῆναι καὶ Συρίᾳ μέχρι καὶ Φοινίκης » (*Hérodote raconte que les Pamphyliens sont les hommes mélangés de ceux qui suivirent Amphilochos et Calchas à partir de Troie : beaucoup d'entre eux restèrent ici, alors que certains furent dispersés en beaucoup d'endroits de la terre. Kallinos raconte d'autre part que Calchas termina sa vie à Claros, et que certains des soldats qui vinrent s'établir avec Mopsos au-delà du Taurus restèrent en Pamphylie, que d'autres se seraient partagé la Cilicie et que certains seraient allés jusqu'en Phénicie*).

colonisatrice illustre-t-il un épisode de migration réel des Grecs à une époque ancienne? Il existe une certaine cohérence entre la légende et la tradition historique des Anciens puisque la cité de Soloi, où Amphilochoos meurt de la main d'Apollon d'après Hésiode, aurait été une fondation commune d'Argiens et de Rhodiens de Lindos¹²⁰; Amphilochoos, héros d'origine argienne, était aussi honoré sur l'île de Rhodes puisque l'on a retrouvé à Camiros un autel dédié où il figure aux côtés d'autres dieux¹²¹. En outre, la présence d'une autre cité du nom de Soloi sur l'île de Chypre fondée au cours de l'helladique récent lors de la seconde invasion achéenne (aux alentours de 1100 av. J.-C.)¹²² pourrait nous amener à penser, comme Jones, que la fondation de Soloi de Cilicie fut le « produit du même mouvement »¹²³. Arrien rapporte en outre au sujet de Mallos qu'Alexandre le Grand, quand il arriva dans la région, mit fin au tribut imposé par Darius sur la cité parce que les Mallotes étaient des colons d'Argos (ἄποικοι) et parce que lui-même était un descendant des Argiens Héraclides¹²⁴. Ainsi, l'expédition d'Amphilochoos, héros argien de l'épopée troyenne vénéralisé sur l'île de Rhodes, suffisait à expliquer chez les Anciens la présence de cités d'origine grecque en Cilicie et symboliserait pour les modernes la réalité passée d'une installation mycénienne sur les côtes sud de l'Asie Mineure. Mais « il n'est guère aisé de déceler la

¹²⁰ Polybe, *Histoires*, 21, 24, 10-12. Strabon (14, 5, 8) quant à lui parle d'Achéens et non d'Argiens, deux termes on le sait synonymes chez Homère qui désignaient l'un et l'autre les Grecs. Voir aussi Roberto Baldriga, « Mopso tra Oriente e Grecia : storia di un personaggio di frontiera », *QUCC*, 46, 1994, p. 42 : « Ma Amfiloco compare ancora in un altro frammento della *Melampodia* esiodea, che ricorda la morte di questi a Soli, in Cilicia, ad opera di Apollo, in seguito ad una nuova ἐπίς, che oppone questa volta Amfiloco e Mopso a Mallo. Questo mostra una profonda coerenza con i dati che la tradizione fornisce a proposito della fondazione di Soli, considerata ora genericamente κτίσμα ἀργίον, ora più precisamente di Rodii di Lindo ». Voir également Tanja Susanne Scheer, *Mythische Vorväter : zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*, Maris, München, 1993, p. 226 : « Außerdem ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß etwa die Verehrung des Amphilochoos durch in Kilikien ansässige rhodische Händler nach Kilikien gebracht worden ist, und die Identifizierung des Amphilochoos mit einem einheimischen Orakelheros sich von dort aus in Kilikien verbreitet haben könnte : Amphilochoos ist in Rhodos bezeugt ».

¹²¹ Mario Segre, « L'Agora degli dei, Camirese », *Athenaeum*, 12, 1934, p. 144-150.

¹²² Jean Des Gagniers, *Soloi, Dix campagnes de fouilles, 1964-1974, Volume premier, introduction historique*, Les presses de l'université Laval, Sainte-Foy, 1985, p. XVIII.

¹²³ A. H. M. Jones, *The Cities of the eastern Roman provinces*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 193 : « Corresponding to Soli in Cilicia is Soli in Cyprus, and to Aphrodisias of Cilicia answers Aphrodisium of Cyprus. The antiquity of the Cypriot cities is confirmed by Assyrian texts of the eighth century B.C., which further show that they were then ruled by kings with Greek names. If then the Cypriot Soli and Aphrodisium were Greek foundations of the heroic age, the probabilities are that their Cilician counterparts were the products of the same movement ».

¹²⁴ Arrien, *L'Anabase*, 2, 5, 9, 5-8 : « Καὶ τοὺς φόρους, οὓς βασιλεὶ Δαρείῳ ἀπέφερον, ἀνῆκεν, ὅτι Ἀργείων μὲν Μαλλῶται ἄποικοι ἦσαν, αὐτὸς δὲ ἀπ' Ἀργείων τῶν Ἡρακλειδῶν εἶναι ἡξίου » (*Et les tributs que le roi Darius avait imposés, il y mit fin [Alexandre], d'une part parce que les Mallotes étaient des colons argiens, et d'autre part parce qu'il était lui-même un descendant des Argiens Héraclides*).

réalité historique qu'une légende peut refléter »¹²⁵ : malgré les témoignages des Anciens et les recoupements que nous venons d'effectuer, la séduisante théorie d'une migration et d'une installation mycénienne dans ces contrées ne peut pas être soutenue faute de preuves archéologiques suffisantes qui pourraient confirmer une réalité liée au mythe : la découverte en Cilicie de plusieurs tessons peut attester au mieux une présence mycénienne sporadique au cours de l'helladique récent, mais elle n'est en aucun cas la preuve d'une colonisation¹²⁶. Il faut donc s'efforcer de conclure que la pérégrination d'Amphilochos serait plus sûrement le résultat d'une accumulation de différentes traditions épiques visant à attribuer au héros un rôle d'*oikistes* dans les régions reculées de la Cilicie plutôt qu'une légende reflétant la réalité d'une migration ancienne. Une tradition retenue par Strabon relate qu'Amphilochos serait même parti en Espagne en compagnie des soldats de Teucros pour fonder des cités, et qu'il serait mort là-bas¹²⁷.

On ne sait pas trop quoi penser non plus des errances de Mopsos, ce héros qui, tout comme Amphilochos, possède un homonyme lui aussi devin, le lapithe fils d'Ampyx qui participa à l'expédition des Argonautes et dont les points communs avec le premier montrent clairement une contamination des deux légendes¹²⁸. Mopsos serait originaire de Colophon, cité fondée par son père adoptif Rhakios, et il aurait été à l'origine de la création du sanctuaire oraculaire d'Apollon à Claros. Après la mort de Calchas, il suivit donc Amphilochos et fonda Aspendos, Pergé, Mopsu(h)estia, Mopsokréné et enfin Mallos. L'anthroponyme grec dérivé du linéaire B *mo-go-so* est connu sous deux formes très courantes en Grèce¹²⁹, Μόψος et Μόζος, mais l'origine de ce nom semble être anatolienne¹³⁰ au regard de l'étendue de son attestation dans les régions de la Lydie, de la

¹²⁵ Jacques Vanschoonwinkel, « Mopsos : légendes et réalité », *Hethitica*, 10, p. 185.

¹²⁶ *Idem*, *Ibid*, p. 185-198.

¹²⁷ Strabon, *Géographie*, 3, 4, 3 : « Ἐν Καλλαικοῖς δὲ τῶν μετὰ Τεύκρου στρατευσάντων τινὰς οἰκῆσαι, καὶ ὑπάρξαι πόλεις αὐτόθι, τὴν μὲν καλουμένην Ἑλλήνης τὴν δὲ Ἀμφίλοχοι, ὥς καὶ τοῦ Ἀμφιλόχου τελευτήσαντος δεῦρο καὶ συνόντων πλανηθέντων μέχρι τῆς μεσογαίας » (*Certains de ceux qui avaient combattu aux côtés de Teucros s'installèrent chez les Callaiques, et des cités existaient ici-même, l'une appelée Hellène et l'autre Amphilochie, car après qu'Amphilochos fut mort, l'ayant suivi, ils errèrent jusqu'au milieu des terres*); voir aussi Asclépiades, *Fragments*, 5, 10-14.

¹²⁸ Pour ajouter à la confusion, notons que le scholiaste à Apollonios de Rhodes (5,col1.8) rapporte que Mopsos l'argonaute serait le fils d'un Amphilochos... à quelle figure héroïque correspond-il? Cette occurrence nous montre à quel point les « nombreux » Mopsos et Amphilochos furent confondus.

¹²⁹ Pensons simplement au nom d'un des rois légendaires d'Attique, Mopsopos, ou encore à la cité de Mopsium en Thessalie.

¹³⁰ Jan Nicolaas Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the ancient Near East*, Leiden, Boston : Brill, 2008, p. 143.

Phrygie, et de l'est de l'Asie Mineure en général¹³¹. Et même s'il n'y a aucun doute sur l'origine grecque du nom des cités de Mopsouhestia et de Mopsoukréné, leur apparition très tardive dans les sources n'est en rien le témoignage d'une colonisation ancienne mais plutôt le fruit d'une modification onomastique récente d'un toponyme indigène¹³². Au final, même si l'inscription de Karatépe semblait être la preuve pour certains historiens du passage d'un héros du nom de Mopsos en Cilicie¹³³, rien dans les sources orientales ni les sources classiques ne permet de conclure à un déplacement réel du héros. Ces pérégrinations légendaires résulteraient plutôt, comme l'a très justement indiqué Jean Vanschoonwinkel, « d'une affabulation provoquée par l'homonymie d'anthroponymes attestés en Grèce et en Anatolie »¹³⁴, les habitants reliant la création de leur communauté et de leur cité au passé glorieux des héros de l'épopée troyenne. Le pseudo-Apollodore rapporte quant à lui qu'Amphilochos aurait été directement poussé par la tempête chez Mopsos juste après la chute de Troie (κατὰ τὸν χειμῶνα ἀππερίφη πρὸς Μόψον¹³⁵) ne faisant ainsi aucunement référence à la moindre colonisation.

Une fois arrivés sur l'emplacement de ce qui deviendra Mallos, Eustathe nous apprend que Mopsos et Amphilochos, après avoir nommé la cité en raison de bandelettes de laines (μαλλῶν - στεμμάτων) qui auraient été déposées sur le site par un corbeau, fondèrent une cité en accord avec un oracle (κατὰ χρησμόν) qu'ils auraient eu tous les deux¹³⁶. Il nous apprend en outre qu'une tradition faisait d'un certain héros du nom de Mallos le fondateur de cette cité. On aurait donc ici une utilisation inductive et intuitive de la mantique dans le choix du site : d'une part l'observation du vol du corbeau, qui est plutôt un signe divin, et

¹³¹ Jacques Vanschoonwinkel, *loc. cit.*, p. 194-195 : « Nous constatons que l'anthroponyme Mopsos est répandu sur une aire géographique très vaste. Le Mopsos de Klaros-Colophon est, non seulement, lié à de nombreuses régions d'Anatolie et même à la Syrie et à la Phénicie, mais l'anthroponyme, en général, est rattaché à diverses contrées de Grèce et d'Anatolie [...] Aussi est-il invraisemblable, déjà à la lecture des seuls témoignages classiques, de cerner un personnage unique répondant à l'anthroponyme Mopsos ». L'origine sémitique de cet anthroponyme n'est pas assurée. Ainsi, le mot hébreu Mopèt (מֹפֶט) qui signifie « prodige », ou « signe qui annonce le futur » n'est en aucune façon proche de l'anthroponyme Mopsos comme le laisse penser Bouche-Leclercq (*Histoire de la Divination*, Tome III, p. 770), d'une part parce que ce mot n'a pas d'équivalent dans la racine modifiée Mps et qu'il n'y a eu que peu de contacts entre le hittite et l'hébreu.

¹³² Jan Nicolaas Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the ancient Near East*, Leiden, Boston : Brill, 2008, p. 141 : « Yet in Cilicia we find several place names that seem to be associated with him, such as Mopsuestia and Mopsukrene, names that clearly betray their Greek origin and therefore most likely postdate Alexandre the Great ». Voir également Jacques Vanschoonwinkel, *loc. cit.*, p. 189.

¹³³ Henri Grégoire, « A propos de Karatepe, Mopsos et Calchas », *La nouvelle Clio*, 1949-1950, I-II, p. 162-165.

¹³⁴ Jacques Vanschoonwinkel, *loc. cit.*, p. 198.

¹³⁵ Pseudo-Apollodore, *Épitomé*, 6, 19.

¹³⁶ Eustathe, *Commentarium in Dionysii Periegetae Orbis Descriptionem*, 875, 13-20.

d'autre part un oracle reçu par deux devins (versés dans l'art de l'ornithomancie et de la chresmologie?). Mallos fut fondée sur une petite hauteur à côté de laquelle passe le fleuve Pyramos¹³⁷, à environ cent cinquante stades de la cité de Soloi¹³⁸, et était gouvernée par les deux devins qui s'étaient partagé le pouvoir. Amphilochos, après la fondation de la cité, confia sa propre royauté (τὴν βασιλείαν ἑαυτοῦ) à Mopsos et lui ordonna de la garder pour une année (κελεύσας φυλάξαι μέχρι ἐνιαυτοῦ ἐνός), le temps qu'il puisse retourner dans sa terre natale d'Argolide¹³⁹; le régime politique qu'ils mirent en place ne fonctionnait vraisemblablement donc pas grâce à un roulement de la royauté une année sur deux, comme celui qu'instituèrent Étéocle et Polynice à Thèbes, mais comme un vrai système dyarchique où les deux acteurs principaux du pouvoir régnaient en même temps. Une fois revenu à Argos et étant très mécontent du climat qui régnait dans la cité probablement en raison du matricide commis par son frère, le devin-guerrier s'exila en Acarnanie, puis fonda d'après un oracle d'Apollon (κατὰ χρησμοῦς Ἀπόλλωνος)¹⁴⁰ la cité d'Argos Amphilochikon¹⁴¹ et recolonisa une cité et une région (l'Amphilochie) auxquelles il laissa son nom¹⁴². Lorsqu'Amphilochos décida de revenir en Cilicie, Mopsos refusa de lui accorder la royauté qu'il lui avait laissée une année auparavant, s'engagea alors entre les deux devins-rois un duel à mort pour la maîtrise du pouvoir politique mais aussi le commandement de la mantique¹⁴³. Lycophron fut un des premiers à décrire ce duel dans *L'Alexandra*, un texte énigmatique d'une grande difficulté syntaxique et sémantique qui aurait repris les prédictions malheureuses faites par Cassandre à propos de Troie et des guerriers achéens après la chute de la cité¹⁴⁴ :

¹³⁷ Euphorion, *Fragments*, 98.

¹³⁸ Strabon, 14, 5, 16, 3.

¹³⁹ Scholie à Lycophron, 440, 19-21.

¹⁴⁰ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 3, 7, 7.

¹⁴¹ Pseudo-Scymnus, *Géographie*, 455-457 : « Εἴτ' Ἀμφιλοχικόν Ἄργος λεγόμενον · τοῦτο δὲ κτίσαι δοκεῖ Ἀμφίλοχος, υἱὸς Ἀμφιαράου μάντεως » (*Ensuite il y a la cité dite d'Argos Amphilochikon : Amphilochos est semble-t-il celui qui l'a fondé, le fils du devin Amphiaraios*); Aelius Herodianus, *De prosodia Catholica*, 3, 1, 226, 17-19 : « Ἀμφίλοχος ὁ Ἀμφιαράου, ἀφ' οὗ Ἀμφίλοχοι πόλις Ἀκαρνανίας καὶ οἱ πολῖται ὁμοφώνως » (*Amphilochos fils d'Amphiaraios, de qui viennent la cité des Amphilochiens d'Acarnanie et les citoyens qui parlent la même langue*); Ménandre Rhéteur, *Diairesis tōn epideiktikōn*, 357, 25-31; Etienne de Byzance, *Ethnica*, 90, 5-8.

¹⁴² Etymologicum Symeonis, 1, 363, 25-27. D'après Strabon (7, 7, 7, 15), Amphilochos hérita du pouvoir qu'avait instauré son frère avec ses fils (διαδεξάμενον δὲ τὴν τὰδελφοῦ δυναστείαν) puisqu'il arriva au moment où l'on délibérait sur la succession d'Alkméon (Éphore, *Fragments*, 123a).

¹⁴³ Scholie à Lycophron 980, 31 : « Ἀμφίλοχος δὲ κατὰ τινὰς συναιρεῖται τῷ Μόψῳ τούτῳ περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς μαντικῆς » (*Amphilochos selon certains se souleva contre ce Mopsos au sujet du commandement de la mantique*); 1047, 18.

¹⁴⁴ Lycophron, *Alexandra*, 439-446.

« Δοιοὶ δὲ ρείθρων Πυράμου πρὸς ἐκβολαῖς αὐτοκτόνοις σφαγαῖσι Δηραίνου κύνες
 δμηθέντες αἰχμάσουσι λισσθίαν βοῆν πύργων ὑπὸ πτέρνῃσι Παμφύλου κόρης. Αἰπὺς δ'
 ἀλιβρῶς ὄχμος ἐν μεταίχμῳ Μάγαρσος ἀγνῶν ἡρίων σταθήσεται, ὥς μὴ βλέπωσι, μηδὲ
 νερετέρων ἔδρας δύντες, φόνῳ λουσθέντας ἀλλήλων τάφους »

*Deux chiens de Dérainos, du côté des courants du Pyramos à son embouchure, soumis
 par un égorgement mutuel, lanceront un ultime cri aux pieds de Pamphylos la vierge
 flanquée de tours. La forteresse escarpée rongée par la mer Magarsos, entre les
 tombeaux saints sera placée, de sorte qu'ils ne verront pas, ceux qui se sont enfoncés
 dans la maison des enfers, les tombeaux de l'un et de l'autre inondés par le sang du
 meurtre.*

Les « deux chiens de Dérainos » sont bien Amphilochos et Mopsos puisque ces deux héros étaient semble-t-il réputés pour avoir été des prophètes d'Apollon dans un sanctuaire qui lui était consacré à Dérainos, près de la cité d'Abdère. La scholie associée à ce passage de Lycophron nous révèle en effet que les deux devins de naissance étaient « familiers » (ἐθάδες¹⁴⁵) de l'Apollon honoré à cet endroit, mais il est très délicat de savoir ce que le scholiaste a voulu signifier. Nous apprenons par ailleurs que les deux devins ne se sont pas battus sur le territoire de Mallos, mais à côté de Magarsos, un port cilicien connu très tôt pour le culte que les habitants rendaient à une Athéna dite Magarsis. Après leur mort, Amphilochos et Mopsos furent enterrés par les habitants qui disposèrent leurs tombeaux de chaque côté de la forteresse afin que même dans la mort ils ne puissent pas se retrouver¹⁴⁶. Euphorion, dans un extrait moins détaillé que celui de Lycophron, ajoute que la cité de Mallos fut l'objet même de la discorde entre Amphilochos et Mopsos qui, « ayant amorcé un combat insensé, passèrent tous deux les portes de l'Hadès après avoir lutté dans un duel indécis jusqu'à la fin »¹⁴⁷. Le mythe possède une résonance très concrète à l'époque historique puisque Strabon nous informe que les tombeaux des deux devins étaient encore visibles de son temps. Mais le Géographe, dans un souci de précision, mentionne aussi qu'Hésiode ne faisait pas mourir Amphilochos en combat singulier avec Mopsos, mais le faisait disparaître (ἀναιρεθῆναι) de la main d'Apollon alors qu'il fuyait la querelle qu'il venait d'avoir avec Mopsos¹⁴⁸. Cette version de sa mort, la plus ancienne, relie encore une

¹⁴⁵ Nous avons corrigé par conjecture le mot ἐθάδες écrit par le scholiaste : ce mot n'existant pas dans la langue grecque, nous en avons déduit qu'il devait s'agir d'une erreur d'orthographe de la part du scholiaste.

¹⁴⁶ Scholie à Lycophron, 440, 23-25 : « οὓς θάψαντες οἱ ἐνοικοῦντες πύργον μεταξύ τῶν τάφων κατεσκεύασαν, ὅπως μηδὲ μετὰ θάνατον ἀλλήλων κοινωνήσωσιν » (*ceux qui habitaient là les avaient enterrés et disposèrent leurs tombeaux de part et d'autre de la citadelle, de sorte que pas même après la mort l'un et l'autre ne pourraient se retrouver*).

¹⁴⁷ Euphorion, *Fragments*, 98.

¹⁴⁸ Strabon, *Géographie*, 14, 5, 17 : « Ἡσίοδος δ' ἐν Σόλοις ὑπὸ Ἀπόλλωνος ἀναιρεθῆναι τὸν Ἀμφίλοχον φησιν, οἱ δὲ περὶ τὸ Ἀλήιον πεδίον, οἱ δ' ἐν Συρίᾳ, ἀπὸ τοῦ Ἀλήϊου ἀπλέοντα διὰ τὴν

fois le héros à Apollon, de qui, rappelons-le, il reçut un oracle pour fonder Argos Amphilochikon, et de qui il était « familial » dans le sanctuaire d'Apollon Derainos près d'Abdère¹⁴⁹. Peut-être que cette « disparition » mystérieuse était similaire à celle d'Asclépios, foudroyé par Zeus pour avoir tenté de ressusciter des mortels, ou celle d'Amphiaraos son père, englouti dans un gouffre profond pour éviter la mort sur le champ de bataille. En effet, le verbe ἀναίρω, qui est un dérivé du verbe αἰρέω (prendre), est plus proche du champ lexical de la disparition que du meurtre proprement dit. Apollon aurait enlevé Amphilochos de la surface de la terre suivant des modalités qui bien sûr nous échappent, mais qui devaient probablement rentrer dans le paradigme mythologique de la disparition du héros à cause d'un arrêt divin, puis de son retour sur la terre (ou plutôt sous la terre) avec un statut ontologique revu à la hausse; à ce sujet, on pensera bien entendu aux histoires d'Amphiaraos, d'Asclépios et de Trophonios, des personnages souvent cités avec Amphilochos, et avec lesquels notre héros possède des équivalences de nature évidentes : tout comme ces héros, il a subi une disparition brutale de la terre (soit en disparaissant à cause d'Apollon, soit en combat singulier avec Mopsos), puis il est revenu quelque temps après en tant que divinité chthonienne oraculaire, prophétisant et révélant la vérité sur l'ordonnement du cosmos à des humains privilégiés qui venaient le consulter.

1.2.5. Le problème de l'existence d'un second Amphilochos

Pour terminer ce chapitre, il convient de se pencher sur le problème épineux de la présence d'un second Amphilochos, fils d'Alkméon et de Manto, par conséquent neveu éponyme du fils d'Amphiaraos, qui fut mis en exergue par le pseudo-Apollodore et le scholiaste à Lycophron à sa suite¹⁵⁰. La biographie de ce second Amphilochos reprendrait trois éléments de celle du premier : (1) la participation à la guerre de Troie, (2) la fondation d'une cité en Acarnanie nommée Argos Amphilochikon, (3) la rencontre avec le devin Mopsos avec qui il engagea un combat au cours duquel ils s'entretinrent. En fait, il semble

ἔπιν » (*Hésiode raconte d'autre part qu'Amphilochos a été enlevé par Apollon à Soloi, d'autres disent que cela c'est produit dans la plaine aléienne, et d'autres encore en Syrie, alors que celui-ci quittait la plaine aléienne à cause de la querelle*).

¹⁴⁹ Herbert William Parke, *The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, p. 171: « In the case of Amphilochos there is even positive evidence for hostility between his cult and Apollo, mirrored in the myth that he was slain by the god ». L'hypothèse d'un lien originel fort entre le Zeus de Dodone et la famille des Méléampodides, effacé progressivement par l'influence de la mantique apollinienne grandissante au cours de l'époque archaïque, n'est pas complètement dénuée de sens.

¹⁵⁰ Nous verrons plus tard que Lucien a semble-t-il aussi évoqué un Amphilochos fils d'Alkméon à propos de l'oracle de Mallos dans *Les Dialogues des Dieux*; Le sophiste connaissait manifestement très bien la légende d'Amphilochos et peut-être a-t-il confondu par erreur les deux héros.

qu'il n'y ait pas dans *La bibliothèque* de différences entre les légendes des deux héros, mais un report « rationnel » de certains éléments de la geste du premier sur celle du second, probablement parce que le pseudo-Apollodore ainsi que d'autres avant lui avaient jugé les premières traditions trop confuses et lourdes pour n'être du ressort que d'un seul héros. Si le pseudo-Apollodore a fait ce transfert de trois éléments de la geste d'Amphilochos fils d'Amphiaraios sur Amphilochos fils d'Alkméon là où au départ il n'existait vraisemblablement qu'une seule tradition, c'est qu'il avait de bonnes raisons de le faire. L'étude mythologique pourrait nous montrer partiellement qu'une seule figure mythique avait existé primitivement.

Pour la fondation d'Argos Amphilochikon, il existait trois traditions connues : la première, la plus ancienne, fait d'Amphilochos fils d'Amphiaraios le fondateur de cette cité, et c'est Thucydide qui le premier la relate dans *La guerre du Péloponnèse* (il sera repris par d'autres comme Strabon, Éphore et Aelius Théon)¹⁵¹; la seconde fait d'Alkméon le fondateur de la cité qui donne le nom d'Argos Amphilochikon à celle-ci en l'honneur de son frère¹⁵², une variante qui s'expliquerait par le désir d'Éphore de donner aux Amphilochiens une appartenance ethnique purement grecque¹⁵³. La dernière version enfin, fait d'Amphilochos fils d'Alkméon le fondateur de la cité¹⁵⁴. Plusieurs versions proches, provenant d'horizons mythologiques différents et rapportées parfois par un même auteur, coexistaient donc tant bien que mal. Constatons cependant que la version thucydidéenne semblait plus répandue que celle du pseudo-Apollodore.

Nous avons vu précédemment comment la venue d'un Amphilochos fils d'Alkméon à Troie paraissait incongrue au sein même de son récit, mais explicitons encore ce point. Le pseudo-Apollodore nous dit que « selon certains, il arriva plus tard à Troie », (κατά τινὰς ὕστερον παραγενόμενος εἰς Τροίαν), ce qui supposerait qu'une fois la guerre contre Thèbes terminée, il y eut un laps de temps au cours duquel le fils d'Alkméon naquit, grandit, puis pris part à la guerre une fois qu'il était suffisamment mûr, ce qui est tout à fait possible puisque l'expédition contre Thèbes était antérieure d'environ dix ans à la guerre de Troie. Cependant, plusieurs éléments invitent à considérer ce mythe comme un transfert tardif

¹⁵¹ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 2, 68, 1-8; Éphore, *Fragments*, 123a; Pseudo-Scymnus, *Géographie*, 453-457; Aelius Théon, *Progymnasmata*, 1, 66, 16-24; Aelius Herodianus, *De prosodia Catholica*, 3, 1, 226, 17-19; Etymologicum Symeonis, 1, 363, 25-27; Etienne de Byzance, *Ethnica*, 90, 5-8; Ménandre Rhéteur, *Diairesis Tōn Epideiktikōn*, 357, 25-31; Pausanias, *Description de la Grèce*, 2, 18, 4, 1 – 2, 18, 5, 7; Strabon, *Géographie*, 6, 2, 4.

¹⁵² Hécate, *Fragments*, 102c; Éphore, *Fragments*, 123a; Strabon, *Géographie*, 7, 7, 7.

¹⁵³ Luisa Breglia Pulci Doria, « Argo Amfilochia, l'Alkmaionis e la tradizione di Eforo », *AIS*, 1991-1994 12 : 123-140.

¹⁵⁴ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 3, 7, 7; Scholie à Lycophron, 440, 980, 1047.

emprunté à la geste du premier Amphilochos. Premièrement, ni Strabon, qui écrit avant le pseudo-Apollodore, et ni Quintus n'évoquent la présence d'Amphilochos fils d'Alkméon à Troie, mais bien celle d'Amphilochos fils d'Amphiaraios. Deuxièmement, Strabon nous apprend qu'après l'expédition contre Thèbes, Alkméon, appelé par son ami Diomède, vint en Acarnanie avec ses fils pour soumettre la région. Tandis que Diomède répondit à l'appel d'Agamemnon pour partir à Troie, Alkméon resta en Acarnanie et fonda Argos Amphilochikon qu'il appela ainsi en l'honneur de son frère, et non de son fils¹⁵⁵. Éphore va plus loin et précise qu'Alkméon fonda la cité d'Argos Amphilochikon en compagnie de son fils Acarnan, en la nommant ainsi toujours en l'honneur de son frère¹⁵⁶. Strabon, qui cite d'ailleurs Éphore comme source d'information, évoque vraisemblablement comme lui Acarnan mais aussi Amphotéros quand il parle des fils d'Alkméon (notons en effet que ces deux frères sont cités conjointement par le pseudo-Apollodore parce qu'ils agissent de concert au cours de leur geste héroïque, notamment pour venger la mort de leur père¹⁵⁷). Enfin, Euripide, dans une de ses pièces perdues qui relatait l'histoire d'Alkméon, apprenait à l'auditoire que le second Amphilochos était né au cours de la folie d'Alkméon¹⁵⁸, c'est-à-dire après que son père commit l'ineffable matricide, et par conséquent après les événements qui avaient eu lieu entre la chute de Thèbes et le début de la guerre de Troie.

¹⁵⁵ Strabon, *Géographie*, 7, 7, 7, 1-12 : « Μετὰ δὲ τὴν Ἀμβρακίαν τὸ Ἄργος ἐστὶ τὸ Ἀμφιλοχικόν, κτίσμα Ἀλκμαίωνος καὶ τῶν παίδων. Ἐφορος μὲν οὖν φησὶ τὸν Ἀλκμαίωνα μετὰ τὴν Ἐπιγόνων ἐπὶ τὰς Θήβας στρατείαν παρακληθέντα ὑπὸ Διομήδους συνελθεῖν εἰς Αἰτωλίαν αὐτῷ καὶ συγκαταστήσασθαι ταύτην τε καὶ τὴν Ἀκαρνανίαν · καλοῦντος δ' αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Τρωικὸν πόλεμον Ἀγαμέμνωνος, τὸν μὲν Διομήδην πορευθῆναι, τὸν δ' Ἀλκμαίωνα μέιναντα ἐν τῇ Ἀκαρνανίᾳ τὸ Ἄργος κτίσαι, καλέσαι δ' Ἀμφιλοχικὸν ἐπώνυμον τοῦ ἀδελφοῦ, Ἰναχον δὲ τὸν διὰ τῆς χώρας ῥέοντα ποταμὸν εἰς τὸν κόπλον ἀπὸ τοῦ κατὰ τὴν Ἀργεῖαν προσαγορεύσαι » (*Après l'Ambracie il existe Argos Amphilochikon, fondée par Alkméon et ses enfants. Éphore raconte qu'Alkméon, après l'expédition militaire des Épigones contre Thèbes, avait été appelé par Diomède pour qu'il vienne lui-même en Étolie s'emparer de cette région mais aussi de l'Acarnanie : mais comme ils avaient été appelés par Agamemnon en vue de la guerre de Troie, Diomède partit tandis qu'Alkméon resta en Acarnanie et fonda Argos Amphilochikon, l'appelant Amphilochikon en l'honneur de son frère, et nommant l'Inachos, le fleuve qui coule à travers le pays vers la vallée, d'après un fleuve d'Argolide*).

¹⁵⁶ Éphore, *Fragments*, 123a : « Ὁ μὲν οὖν Ἐφορος πρὸ τῶν Τρωικῶν ἤδη τὴν Ἀκαρνανίαν ὑπὸ τῷ Ἀλκμαίῳ ποιήσας τὸ τε Ἄργος τὸ Ἀμφιλοχικὸν ἐκείνου κτίσμα ἀποφαίνει καὶ τὴν Ἀκαρνανίαν ὀνομάσθαι φησὶν ἀπὸ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ Ἀκαρνᾶνος, Ἀμφιλόχους δὲ ἀπὸ τοῦ ἀδελφοῦ Ἀμφιλόχου, ὥστε ἐκπίπτει εἰς τὰ παρὰ τὴν Ὀμηρικὴν ἱστορίαν λεγόμενα » (*Ainsi Éphore ayant rendu [par son récit] l'Acarnanie sous la domination d'Alkméon déjà avant la guerre de Troie, il démontre qu'Argos Amphilochikon est une fondation de ce dernier, et dit que l'Acarnanie a reçu son nom de son fils Acarnan, et les Amphilochiens de son frère Amphilochos, de sorte qu'il tombe dans les récits qui contredisent la version homérique*).

¹⁵⁷ Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 3, 7, 6.

¹⁵⁸ Pseudo-Apollodore, *Ibid*, 3, 7, 7 : « Εὐρυπίδης δὲ φησιν Ἀλκμαίωνα κατὰ τὸν τῆς μανίας χρόνον ἐκ Μαντοῦς Τειρεσίου παῖδας δύο γεννῆσαι, Ἀμφιλόχον καὶ θυγατέρα Τισιφόνην » (*Euripide raconte d'autre part qu'Alkméon, pendant le temps de sa folie, engendra deux enfants de Manto, Amphilochos et une fille, Tisiphoné*).

Nous nous heurtons donc ici au problème de l'analyse du mythe : même si la version d'Éphore est plus ancienne que celle du pseudo-Apollodore, est-elle pour autant plus valable? Cet exercice analytique demeure une acrobatie trop difficile pour constituer un argument convaincant, et il vaut mieux laisser le problème ici. Quant à l'auteur de *La bibliothèque*, peut-être le ὕστερον de son texte devrait-il être compris comme un « après » : « [Amphilochos fils d'Alkméon], arrivé selon certains **après** Troie » (κατά τινας ὕστερον παραγενόμενος εἰς Τροίαν). Le mythographe aurait pu simplement choisir d'organiser chronologiquement les événements en les situant l'un par rapport à l'autre sans laisser penser que le second Amphilochos participa à cette guerre, mais le texte n'est pas assez clair sur ce point pour en être sûr. Le scholiaste à Lycophron nous livre peut-être l'élément de réponse à ce problème textuel¹⁵⁹ : « D'autres racontent, comme le pseudo-Apollodore, qu'Amphilochos fils d'Alkméon, ayant combattu (στρατεύσας) plus tard à Troie (ὕστερον), fut repoussé par la tempête chez Mopsos et moururent l'un et l'autre parce qu'ils avaient combattu en duel pour la royauté ». Si l'on en croit le scholiaste, le pseudo-Apollodore signifiait donc que le second Amphilochos avait bien participé à la guerre de Troie, et ne semblait pas vouloir insinuer que deux Amphilochos furent présent à Troie : autrement dit, il n'y a pas eu la création de légendes symétriques, mais bien une dissociation des éléments mythiques entre les deux figures à l'époque romaine (peut-être même avant).

En ce qui concerne le conflit avec Mopsos en Asie Mineure, vouloir déceler les indices d'une strate mythique originelle s'avère très délicat puisque les sources ne précisent pas à quel Amphilochos elles font référence quand elles abordent ce point-là de la biographie. Si Strabon n'évoque jamais l'existence du second Amphilochos, on pourrait émettre l'hypothèse qu'il parle effectivement du premier Amphilochos au moment d'aborder la fondation de la cité en Cilicie et son combat contre Mopsos, mais l'écueil de l'argument du silence nous guette. Chez le scholiaste à Lycophron, on trouve à la fois une mention du premier et du second Amphilochos dans une explication pour le moins confuse de leur histoire, comme s'il ne réussissait pas à démêler la complexité des deux traditions¹⁶⁰. Mais

¹⁵⁹ Scholie à Lycophron, 440, 31-34.

¹⁶⁰ Scholie à Lycophron, 440, 5-8 : « Οἱ δὲ δύο μάντις Μόψος ὁ υἱὸς Ἀπόλλωνος καὶ Μαντοῦς τῆς Τειρεσίου καὶ ὁ Ἀλκμαίωνος Ἀμφίλοχος τοῦ τῆς Ἐριφύλης τῆς ἀδελφῆς Ἀδράστου τοῦ βασιλέως καὶ Ἀμφιαράου τοῦ μάντεως παιδὸς παῖς » (*Les deux devins Mopsos fils d'Apollon et de Manto la fille de Tirésias et Amphilochos l'enfant d'Alkméon lui-même l'enfant d'Ériphyle la sœur du roi Adraste et d'Amphiaraios le devin*) ; 440, 16-18 : « Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ καιρὸν ὁ Ἀμφίλοχος ὁ Ἀμφιαράου υἱὸς καὶ Μόψος οἱ μάντις ἦλθον εἰς Κιλικίαν » (*Pour cette même occasion les devins Amphilochos fils d'Amphiaraios et Mopsos vinrent en Cilicie*). Le scholiaste commence une première analyse du texte de Lycophron en indiquant que les « deux chiens » dont il parle sont les devins

qui alors fonda Mallos et combattit Mopsos? En fait, c'est ici que la légende apparaît la plus floue, comme si la figure des deux héros avait été amalgamée, pour une raison qui tiendrait selon nous à l'existence de deux paradigmes mythiques proches qui se seraient chevauchés à partir de l'époque romaine et peut-être même avant, dès la mise par écrit de *L'Alexandra* par Lycophron. (1) La gestion du pouvoir par les devins Amphilochoi fils d'Amphiaraos et Mopsos fils de Manto, puis la naissance d'une rivalité à cause de ce même pouvoir¹⁶¹. (2) Le fratricide mutuel entre Amphilochoi fils d'Alkméon et Mopsos, deux fils de Manto, qui ne supportèrent pas de voir l'autre commander, un thème bien connu que l'on retrouve notamment dans le cycle thébain avec le duel à mort d'Étéocle et Polynice¹⁶² : la création d'un second Amphilochoi ajoutait donc à cette histoire l'élément, plus cohérent peut-être, de la lutte fratricide. L'exercice de l'analyse mythique est des plus périlleux et au fond, puisqu'aucun récit n'apparaît plus fiable qu'un autre, nous devons nous livrer à un constat d'impuissance. Ainsi, ces deux paradigmes récurrents dans la mythologie ont pu semer le doute dans la strate mythique initiale qui, par ajout successif de versions divergentes, a fini par être agrémentée de deux biographies héroïques plus ou moins bien démêlées par les mythographes là où au départ il n'existait vraisemblablement qu'une seule personnalité mythique¹⁶³. Le fait est que même les Anciens semblaient pouvoir se quereller sur telle ou telle version d'un mythe qui, par essence, ne restait pas figée comme on pourrait le penser, mais évoluait en fonction des productions littéraires et intellectuelles.

1.3. Conclusion

L'essai de reconstitution de la biographie d'Amphilochoi est un exercice difficile : la diversité des traditions mythiques parfois divergentes qui existent ainsi que la présence dans les sources d'un second Amphilochoi nous conduit, au terme de ce chapitre, dans

Amphilochoi fils d'Alkméon et Mopsos fils de Manto puis décide plus loin de détailler le récit de leur bataille en parlant cette fois-ci d'Amphilochoi fils d'Amphiaraos et de Mopsos.

¹⁶¹ Jan Nicolaas Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the ancient Near East*, Leiden, Boston : Brill, 2008, p. 141 : « As in the sixth century BC Amphilochoi was already reputed to have been killed by Apollo in Cilicia, the co-existence of two famous seers in the same region may well have created the myth of their rivalry. The idea of two seers as leaders of a military expedition perhaps looks odd, but the custom of having two commanders is very old and may well explain the Spartan diarchy ».

¹⁶² *Idem, Ibid.*, p. 66-69.

¹⁶³ Timothy Gantz, *op. cit.*, p. 528 : « A later reference by the same author has Amphilochoi blown by storm from Troy to the home of Mopsos, thus triggering their combat. In most of these cases, our hero is identified as the brother of Alkmaion rather than the latter's similarly named son, but we must allow that some confusion may have existed between the two separate figures (in origin probably the same person with variant parentages) ».

l'impossibilité d'établir une biographie « officielle » originelle du héros. Néanmoins, les sources nous révèlent que ce descendant de Mélampous, devin et guerrier, a eu une histoire mouvementée au cours de laquelle il est aussi devenu un *oïkistes* réputé. Que ce soit à Posideion de Syrie ou à Argos Amphilochikon (une cité qui porte son nom), le héros a laissé une forte empreinte sur le chemin de l'histoire mythologique : de nombreuses communautés se réclamaient descendre de ce héros Mélampodide, un voyageur téméraire et un guerrier belliqueux qui possédait en outre le statut supérieur de devin, cet homme omniscient qui connaît les choses du passé, du présent et du futur. Aussi, c'est à Mallos, près du lieu de sa disparition, que le héros revient à l'époque historique pour rendre des oracles connus à travers tout le monde grec.

Chapitre 2

De la Grèce continentale à la Cilicie – étude des cultes consacrés à Amphilochos et de son univers religieux

2.1. Les cultes dédiés au héros à travers la Grèce

Même si le sanctuaire oraculaire de Mallos apparaît, au regard de son traitement dans les sources littéraires, le lieu de culte le plus réputé dédié à Amphilochos, plusieurs sources nous apprennent que le héros était également honoré en d'autres lieux sacrés de la Grèce, disséminés entre l'Attique, l'île de Rhodes, l'Acarnanie et l'Asie Mineure. Son rôle religieux fluctuait d'ailleurs en fonction des endroits où il apparaissait. En outre, Amphilochos était qualifié tantôt de dieu¹, tantôt de héros², et tantôt même de simple mortel³ voire de démon⁴, de sorte que son statut ontologique n'était jamais clairement défini par les Anciens. Déterminer avec le plus de précision les différentes facettes cultuelles attachées au héros, s'interroger sur l'origine et le développement de son sanctuaire de Mallos, et cerner quels étaient ses attributs sacrés ou ses accointances mythologiques sont les exercices nécessaires à accomplir avant d'aborder avec plus d'assurance la délicate question des modalités de la révélation oraculaire chez Amphilochos.

2.1.1. Une place aux côtés de son père en Béotie

Amphiaraos, dont nous avons résumé plus haut la légende, était connu pour rendre des oracles dans le sanctuaire réputé d'Oropos - une cité située à la frontière de l'Attique et de la Béotie - où les fidèles étaient invités à se conformer au rituel de l'incubation pour connaître l'avenir mais surtout profiter des dons de guérison du héros⁵ : le pèlerin devaient en effet pénétrer en état de pureté rituelle dans un dortoir (κοιμητήριον) puis s'assoupir sur

¹ Plutarque, *De Sera Numinis Vindicta*, 563C-D; Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 38; Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, 1, 21, 134, 4.

² Arrien, *Anabase*, 2, 5, 9; Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 38.

³ Lucien, *Les dialogues des morts*, 10; Scholie à Lucien, 77, 10; Pausanias, *Description de la Grèce*, 3, 15, 8; Philostrate, *Héroikos*, 17, 1.

⁴ Origène, *Contre Celse*, 3, 34.

⁵ Amphiaraos était aussi honoré en d'autres endroits de la Grèce, notamment à Rhamnonte, Sparte et Argos. Ces cultes demeurent toutefois beaucoup moins documentés que celui d'Oropos : ce lieu de culte a acquis très tôt une grande réputation; Hérodote (1, 46) raconte que l'empereur perse Darius avait envoyé des messagers à Oropos, Delphes, Dodone ou encore Lébadée dans le seul but d'éprouver l'exactitude des prophéties que rendaient les divinités de ces lieux sacrés.

la peau d'un bœuf noir qu'il avait lui-même préalablement sacrifié⁶. La réponse onirique délivrée par le dieu pouvait être de nature thérapeutique ou prophétique, mais on notera qu'au fil du temps, le versant oraculaire du sanctuaire s'est estompé au profit des prescriptions médicales au point de faire d'Amphiaraos un véritable double d'Asclépios⁷. D'après Pausanias, l'autorisation de venir dormir dans le sanctuaire n'était accordée aux pèlerins qu'une fois après avoir payé une taxe et effectué des sacrifices aux divinités présentes sur l'autel principal situé devant le temple⁸; le Périégète, qui a jugé bon de donner une description de ce monument dans son œuvre, nous apprend que l'une des ses faces portait le nom de quatre divinités : Amphiaraos, Amphilochos, Hestia et Hermès⁹. On pouvait également lire sur les autres portions de l'autel les noms de plusieurs divinités regroupées par « familles sacrées » et qui, généralement, avaient un lien étroit avec

⁶ Pierre Sineux, *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2007, p. 159-186; sur le sanctuaire d'Amphiaraos à Oropos, voir l'abondante bibliographie et notamment Angeliki Petropoulou, « Pausanias I, 34, 5 : Incubation on a ram-skin », dans *La Béotie Antique. Colloque internationaux du CNRS, Lyon-Saint-Etienne, 16-20 mai 1983*, Paris, 1985, p. 169-177; A. Taffin, « Comment rêvait-on dans les temples d'Esculape ? », *BAGB*, 1960, p. 325-366; Annie Verbanck-Piérard, « Les héros guérisseurs : des Dieux comme les autres ! A propos des cultes médicaux dans l'Attique classique », *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs : actes du colloque organisé à l'université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2000, p. 281-332; Maria Elena Gorrini & Milena Melfi, « L'archéologie des cultes guérisseurs : quelques observations », *Kernos*, 15 (2002), p. 247-265.

⁷ Pierre Sineux, *op. cit.*, p. 187-200.

⁸ Pausanias, *Description de la Grèce*, 1, 34, 5 : « Δοκῶ δὲ Ἀμφιάρων ὀνειράτων διακρίσει μάλιστα προσκεῖσθαι · δῆλος δέ, ἥνικα ἐνομήσθη θεός, δι' ὀνειράτων μαντικὴν καταστησάμενος. Καὶ πρῶτον μὲν καθήρασθαι νομίζουσιν ὅστις ἦλθεν Ἀμφιάρῳ χρησόμενος · ἔστι δὲ καθάρσιον τῷ θεῷ θύειν, θύουσι δὲ καὶ αὐτῷ καὶ πᾶσιν ὅσοις ἐστὶν ἐπὶ τῷ βωμῷ τὰ ὀνόματα · προεξιργασμένων δὲ τούτων κριὼν θύσαντες καὶ τὸ δέρμα ὑποστρώσαντες καθευδουσιν ἀναμένοντες δῆλωσιν ὀνειράτος » (*Il me semble qu'Amphiaraos s'attache principalement à l'interprétation des rêves : il est évident que, depuis qu'il fut pensé comme un dieu, il a établi l'art de la divination par les rêves. Et on juge d'abord nécessaire d'être purifié lorsqu'on vient obtenir la réponse d'Amphiaraos; le rituel expiatoire est de sacrifier au dieu lui-même, et on sacrifie aussi à tous ceux dont le nom est sur l'autel : après avoir accompli ces choses-là, on sacrifie un bœuf, et on dort sur la peau étendue de celui-ci en attendant qu'un rêve se montre*).

⁹ Pausanias, *Description de la Grèce*, 1, 34, 2-3 : « Παρέχεται δὲ ὁ βωμὸς μέρη · τὸ μὲν Ἡρακλέους καὶ Διὸς καὶ Ἀπολλωνός ἐστι Παιῶνος, τὸ δὲ ἥρωσι καὶ ἡρώων ἀνεῖται γυναιξί, τρίτον δὲ Ἑστίας καὶ Ἑρμοῦ καὶ Ἀμφιάρῳ καὶ τῶν παίδων Ἀμφιλόχου · Ἀλκμαίων δὲ διὰ τὸ ἐς Ἐριφύλην ἔργον οὔτε ἐν Ἀμφιάρῳ τινά, οὐ μὴν οὔδε παρὰ τῷ Ἀμφιλόχῳ τιμὴν ἔχει. Τετάρτη δὲ ἐστὶ τοῦ βωμοῦ μοῖρα Ἀφροδίτης καὶ Πανακείας, ἔτι δὲ Ἰασοῦς καὶ Ὑγείας καὶ Ἀθηνᾶς Παιωνίας · πέμπτη δὲ πεποιήται νύμφαις καὶ Πανὶ καὶ ποταμοῖς Ἀχελῷῳ καὶ Κηφισῷ » (*L'autel offre des portions : l'une présente Héraclès, Zeus et Apollon guérisseur, une autre des héros et des femmes de héros, la troisième Hestia, Hermès, Amphiaraos et parmi ses enfants Amphilochos : Alkméon, à cause de son intrigue contre Ériphyle, n'est pas honoré sur l'autel d'Amphiaraos, de même qu'il n'est pas honoré chez Amphilochos. Sur la quatrième portion il y a Aphrodite et Panacée, mais aussi Iasô et Athéna guérisseuse. La cinquième a été faite pour les nymphes, Pan, et les fleuves Acheloos et Céphise*). Le Périégète explique donc qu'Alkméon n'est pas non plus honoré chez Amphilochos sans toutefois préciser de quel lieu sacré il parle. Nous pourrions supputer, sans toutefois en être assuré, que celui-ci évoque Mallos puisqu'il révèle l'existence de ce sanctuaire un peu plus loin.

l'*iatromantique*¹⁰. Un univers religieux cohérent gravitait donc autour de cet espace cultuel où Amphiaraos était bien entendu l'élément central¹¹. La base de cet autel monumental, qui date du IV^{ème} siècle av. J.-C., fut par chance retrouvée lors de fouilles archéologiques, et l'on découvrit alors qu'effectivement, l'une des faces portait le nom des divinités Hestia, Amphiaraos et Amphilochos. Il est plutôt rare de voir Hestia aux côtés d'un dieu guérisseur mais si elle est présente, c'est parce qu'Hermès n'est pas très loin : la déesse vierge symbole du foyer possède, d'après Vernant, des fonctions connexes au dieu des voyageurs et des passages¹² : « le couple Hermès-Hestia exprime, dans sa polarité, la tension qui se marque dans la représentation archaïque de l'espace »¹³. Cette déesse, également symbole de la pérennité familiale, pourrait répondre avec Hermès au couple Amphiaraos-Amphilochos dont la fonction pourrait bien être ici « la transmission familiale des pouvoirs oraculaires »¹⁴ (Amphilochos possédant, comme son père, des facultés divinatoires et thaumaturgiques). Par ailleurs, dans les listes rhétoriques de héros et dieux oraculaires dressées par plusieurs auteurs d'époque romaine comme Tertullien, Celse ou encore Théodoret, Amphilochos apparaît le plus souvent associé à Amphiaraos. Remarquons qu'Alkméon, le fils aîné d'Amphiaraos, n'est jamais cité dans ces listes en compagnie de son père ou de son frère alors qu'il n'était nullement un paria des sphères cultuelles¹⁵. Cet

¹⁰ Annie Verbanck-Piérard, *loc. cit.*, p. 323 : « A la lecture " verticale " des différentes parts de l'autel peut s'ajouter une lecture transversale : se rejoignent alors Apollon et Athéna, porteurs d'une même épiclèse; Aphrodite, Pan, les Nymphes (et Hermès), honorés au versant sud de l'acropole et voisins de l'Asclépieion d'Athènes. Ainsi, plus qu'un arbitraire clivage entre héros, héros-dieux et dieux, c'est un véritable réseau cultuel que nous devons parler ici, dont la cohérence s'articule autour d'idées de force, de protection, de prophétie et de pouvoir thérapeutiques, émanant tout autant des puissances locales sans nom que des grands dieux du panthéon, qui semble ici plutôt de tradition attique que béotienne ».

¹¹ On remarquera ainsi que la triade Zeus-Héraclès-Apollon a un rapport étroit avec le monde de la guérison, de même que la liste de divinités féminines guérisseuses attiques présentes sur la quatrième portion de l'autel. Le dernier groupe enfin, relie Amphiaraos à des divinités de l'eau et l'on connaît l'importance fondamentale de l'eau dans les sanctuaires où l'on pratique l'*iatromantique*.

¹² Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès; Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *Mythe et pensée chez les Grecs; études de psychologie historique*, Paris, F. Maspero, 1971, p. 155-201.

¹³ *Ibid.*, p. 159. Voir aussi Pierre Sineux, *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2007, p. 143 : « Si Amphilochos s'intègre bien au groupe des divinités prophétiques auquel appartient également Amphiaraos, la présence d'Hestia et d'Hermès témoigne de l'existence d'autre " réseau " où trouve à s'exprimer la relation que le culte entretient avec l'espace et avec le territoire. On trouve alors dans la continuité un ensemble de divinités qui se rattachent certes à la sphère prophétique et guérisseuse, mais qui pouvaient aussi exercer leurs pouvoirs sur les lieux mêmes où le culte d'Amphiaraos a été installé, à savoir autour de la source d'Oropos ».

¹⁴ Annie Verbanck-Piérard, *loc. cit.*, p. 321-322.

¹⁵ Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, 1, 21, 134, 4; Pindare, *Pythique*, 8, 56, 60. Il y avait près de la maison de Pindare un sanctuaire consacré à Alkméon que le poète dit avoir visité. Il faut garder à l'esprit que chez les Grecs, la manière d'honorer les entités divines n'est pas le strict reflet du mythe,

état de fait illustre sans nul doute le fait qu'Amphilochos formait avec son père un doublet divin singulier uni par un lien de sang.

Dans le même ordre d'idée, il est possible, mais pas assuré, de supputer qu'un fragment d'un relief votif du sanctuaire d'Amphiaraos à Rhamnonte fasse figurer le père et le fils dans une perspective religieuse similaire à celle suggérée dans les textes et sur l'autel du sanctuaire d'Oropos [Fig 9, p. VII] : Amphiaraos barbu se tient debout et regarde un pèlerin qui s'apprête à s'endormir sur une *klinè*. Un personnage d'une envergure moindre, qui fait office d'assistant, demeure posté derrière lui. Celui-ci pourrait représenter plusieurs personnages : un prophète, un adorant ou encore Amphilochos¹⁶. La mise en corrélation par Gorrini et Melfi de ce document avec un bas-relief de l'Asclepieion d'Athènes étudié par Beschi pourrait fournir une réponse au problème : sur cette scène, Asclépios barbu est suivi d'un jeune garçon que le chercheur identifie comme l'un des fils du dieu¹⁷. « En suivant cette interprétation, ce relief d'Athènes pourrait être ainsi confronté au relief de Rhamnonte, sur lequel il serait tentant de reconnaître Amphilochos, fils d'Amphiaraos, dans la figure du jeune homme derrière ce dernier »¹⁸.

Cette hypothèse se trouve par ailleurs renforcée lorsque l'on se penche sur les textes qui associent, fréquemment, le père et le fils dans la sphère religieuse et cultuelle : Aelius Aristide perçoit à juste titre Amphiaraos, Amphilochos et Trophonios comme des compagnons fidèles d'Asclépios qui rendent des oracles en travaillant à ses côtés¹⁹. L'essence religieuse des quatre personnages semble incontestablement similaire : ces divinités auréolées d'attributs chthoniens²⁰ possédaient des aptitudes en *iatromantie*, avaient acquis leur immortalité après une disparition brutale de la surface de la terre, et rendaient des oracles en interagissant directement avec les fidèles, contrairement aux pratiques des sanctuaires oraculaires « traditionnels » où un prophète du temple jouait le rôle d'intermédiaire entre le fidèle et le dieu. Une certaine proximité existait donc entre les

et que les actes impurs commis par un héros lors de son existence n'ont pas forcément de conséquences sur le ou les cultes qui lui sont rendus après sa mort.

¹⁶ Ingrid Krauskopf, « Amphilochos », *LIMC*, Tome I (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 701-702.

¹⁷ Luigi Beschi, « Rilievi votive attica ricomposti », *ASAA*, 47/48 (1969/70), p. 93-97. L'auteur, parmi toutes les pistes qu'il propose, identifie volontiers le jeune homme en *himation* avec Machaon, le fils d'Asclépios, qui ici assisterait son père. Le fait que ce personnage ne fasse aucun signe d'adoration particulier (tout comme le personnage du bas-relief de Rhamnonte aux côtés d'Amphiaraos) l'incline à penser qu'il s'agit d'un proche de la divinité qui complète l'univers sacré façonné autour du dieu guérisseur.

¹⁸ Maria Elena Gorrini & Milena Melfi, *loc. cit.*, p. 250.

¹⁹ Aelius Aristide, *Asclépiades*, 38, 21.

²⁰ Les attributs chthoniens d'Amphilochos seront étudiés dans la troisième partie du chapitre. Voir infra p. 72-83.

mortels et ces héros divinisés si ceux-ci, à l'inverse des dieux olympiens, semblaient parfois errer près de leurs tombes ou dans les sanctuaires qui leurs étaient consacrés²¹. Les prophéties d'Amphiaraos et d'Amphilochos apparaissaient même, pour le chrétien Eusèbe, comme les plus renommées à l'époque romaine après celles délivrées par Apollon et Zeus²². En outre, dans un dialogue de Philostrate intitulé *Heroikos*, un personnage invite son ami à croire les yeux fermés aux héros, lui qui connaît la chambre secrète (*adyton*) d'Amphiaraos en Béotie et plus encore celle d'Amphilochos en Cilicie²³. Quant à Philon, il va jusqu'à rapprocher les activités mystériques des deux héros et de leur autre compère Trophonios, les mettant ainsi sur le même plan ontologique²⁴. On retrouve encore ce tandem Amphilochos-Amphiaraos chez Celse, Justin, Théodoret, Basile et Clément d'Alexandrie²⁵. Ainsi, même si d'après Lucien²⁶ l'incubation n'était vraisemblablement pas pratiquée dans le sanctuaire de Mallos, le rapprochement entre Amphilochos et Amphiaraos apparaît évident : le fils et le père, détenteurs durant leur existence d'aptitudes en *mantique* héritées de leur ancêtre Mélémpous, avait été promu au rang d'immortels après leur trépas, et rendaient des oracles en établissant une communion directe avec les fidèles. Le couple divin exprimerait la force, même dans l'au-delà, de la pérennité familiale. On se souviendra par ailleurs de ce célèbre fragment de Pindare qui déjà mettait en exergue la complicité du père et de son fils cadet au sujet de la transmission du savoir²⁷ :

« Ὡ τέκνον, ποντίου θηρὸς πετραίου χρωτὶ μάλιστα νόον προσφέρων πάσαις πολίεσσιν ὁμίλει τῷ παρόντι δ' ἐπαινῆσαις ἐκὼν ἄλλοτ' ἄλλοῖα φρόνει ».

O mon fils, conforme ton caractère à la peau de la bête marine attachée au rocher, et sache vivre avec les gens de tous pays; donne sans peine ton assentiment à ton compagnon du moment, et sache d'un jour à l'autre varier tes sentiments.

²¹ Origène, *Contre Celse*, 3, 34-35.

²² Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 10, 4. Ce commentaire témoigne à l'évidence de la très bonne réputation des oracles d'Amphilochos et d'Amphiaraos au III^{ème} siècle ap. J.-C., mais cette mise en corrélation des deux héros avec les plus grands sanctuaires oraculaires doit être comprise comme l'outil d'un jeu dialectique qui permet à Eusèbe de mieux critiquer les croyances des païens.

²³ Philostrate, *Heroikos*, 17, 1.

²⁴ Philon d'Alexandrie, *Ambassade à Caius*, 78.

²⁵ Voir supra p. 15.

²⁶ Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 38. Ce texte de Lucien, le moins silencieux que nous avons à propos de la consultation de l'oracle de Mallos, révèle que le consultant venait rencontrer le dieu complètement éveillé, et non endormi. L'analyse détaillée du passage sera l'objet de la dernière partie. Voir infra p. 91-98.

²⁷ Pindare, *Fragments*, 43. Traduction d'Aimé Puech, éd. Les Belles Lettres.

2.1.2. Des cultes divers et disséminés

Pausanias, juste après sa description du grand autel du sanctuaire d'Amphiaraios à Oropos, mentionne que les Athéniens rendaient des sacrifices à Amphilochos et que celui-ci possédait un sanctuaire des plus véridiques à Mallos²⁸ :

« Ἀμφιλόχῳ καὶ παρ' Ἀθηναίοις ἐστὶν ἐν τῇ πόλει βωμὸς καὶ Κιλικίας ἐν Μαλλῷ μαντεῖον ἀψευδέστατον τῶν ἐπ' ἐμοῦ ».

Et chez les Athéniens il y a dans la cité un autel dédié à Amphilochos; il a aussi à Mallos en Cilicie un oracle parmi les plus véridiques d'après moi.

Par ailleurs, une inscription retrouvée à Athènes signale la consécration à vie d'un prêtre au culte « du héros médecin Amphilochos »²⁹. Ce document, peut-être en lien avec le culte consacré au héros près de l'autel qu'évoque Pausanias, jette pour la première fois la lumière sur les fonctions guérisseuses du héros. La présence de l'*iatromantique* n'est en effet pas attestée ailleurs, pas même à Mallos où seuls des récits de prophéties ont été rapportés ce qui, soyons-en sûr, ne veut pas pour autant signifier qu'il n'y en avait pas : l'absence de preuve n'est pas la preuve de l'absence. Le même auteur nous informe également plus loin dans sa *Description de la Grèce* qu'un sanctuaire héroïque d'Amphilochos avait été érigé par les fils d'Hyraeus parce que leur ancêtre Tisamène avait pour mère Démônassa, la sœur d'Amphilochos³⁰.

D'autre part, sur une stèle du IV^{ème} siècle av. J.-C. retrouvée à Camiros, sur l'île de Rhodes, sont inscrits les noms de sept divinités et deux héros dont Amphilochos (en considérant bien sûr que le statut ontologique d'Amphilochos soit ici bien celui de héros, ce qui n'est pas assuré)³¹. Mario Segre propose de voir en ce document archéologique, initialement considéré comme un calendrier de fête³², un *ιερόθυτεῖον*³³, c'est-à-dire un monument dédié à quelques divinités et héros locaux autour duquel la cité accomplissait des sacrifices. Reste que la nature d'Amphilochos, héros guérisseur ou divinité oraculaire,

²⁸ Pausanias, *Description de la Grèce*, 1, 34, 3.

²⁹ IG, II², 7175 : [Λόγος Φιλοκλέους Πειραιεύς καὶ Συμφέρουσα Ἑρμείου Μαραθωνία καὶ οἱ υἱοὶ αὐτῶν Ἡρόδικος, Ὀλυμπιόδωρος, Δημήτριος.] Ἑρμείας ὁ διὰ βίου ἱερεὺς τοῦ ἥρωος τοῦ ἱατροῦ τοῦ Ἀμφιλόχου (*Hermeias le prêtre à vie du héros médecin Amphilochos*).

³⁰ Pausanias, *Description de la Grèce*, 3, 15, 8.

³¹ Mario Segre, « L'Agora degli dei, Camirese », *Athenaeum*, 12, 1934, p. 144-150; « Agora degli dei », *Clara Rhodos; studi e materiali pubblicati a cura dell'Istituto storica-archaeologico di Rodi*, 6-7, 386-387, 1932/1933.

³² « Agora degli dei », *Clara Rhodos; studi e materiali pubblicati a cura dell'Istituto storica-archaeologico di Rodi*, 6-7, 386-387, 1932/1933.

³³ Pausanias, *Description de la Grèce*, 4, 32, 1.

est ici impossible à déterminer puisque nous ne connaissons pas la nature du culte qui était pratiqué par les citoyens de Camiros.

Enfin, en dehors de Mallos, plusieurs auteurs ont mentionné l'existence d'autres sanctuaires oraculaires d'Amphilochos pour lesquels, malheureusement, nous ne disposons d'aucune information. Aelius Aristide, dans son essai sur les fils d'Asclépios, alors qu'il évoque la triade récurrente Trophonios-Amphiaraos-Amphilochos dont nous avons déjà parlé, indique que les deux premières divinités rendaient des oracles (χρησιμοδοῦσι) et apparaissaient (φαίνονται) en Béotie, tandis qu'Amphilochos le faisait, lui, en Étolie³⁴. Origène, en reprenant le discours de Celse, mentionne qu'Amphilochos rendait des oracles en Acarnanie, région située à l'est de l'Étolie³⁵. Il ne serait pas étonnant de constater qu'un oracle d'Amphilochos ait émergé dans ces régions à l'ouest de la Béotie, puisque c'est ici que selon la légende, le héros vint s'installer pour fonder une cité après avoir succédé, au pouvoir, à son frère Alkméon. On peut observer que l'émergence de lieux de cultes est étroitement liée à sa légende et à ses pérégrinations : arguons qu'une communauté ne se sentira que plus valorisée si elle met en valeur des cultes aux divinités ou aux héros qui ont contribué à la formation de son histoire. Le scholiaste à Lucien a enfin indiqué qu'un oracle du héros aurait existé à Claros en Asie Mineure³⁶.

Le statut ontologique d'Amphilochos pouvait donc varier d'un lieu sacré à un autre et ne pas nécessairement couvrir tous les attributs religieux qui lui étaient associés : à Mallos, Amphilochos était considéré comme un dieu qui rendait des oracles, tandis qu'à Oropos et Athènes il devait probablement être honoré pour ses qualités de guérisseur. Si Amphilochos a une légende complexe à démêler, on remarque également qu'à l'époque historique, son culte prend des formes assez diverses suivant le lieu où il est honoré.

³⁴ Aelius Aristide, *Asclépiades*, 21.

³⁵ Origène, *Contre Celse*, 3, 35; Celse, *Contre les chrétiens*, 3, 35.

³⁶ Scholie à Lucien, 77, 10. On peut s'étonner du fait que le scholiaste mentionne l'existence d'un sanctuaire à Claros, dont nous n'avons aucune mention ailleurs, et pas à Mallos où existait le sanctuaire oraculaire le plus réputé d'Amphilochos. Gardons tout de même en tête que d'après la légende, il s'arrêta à Claros pour enterrer son ami Calchas qui mourut de chagrin après un duel de mantique qu'il disputa avec Mopsos tout près de Colophon. On comprend mal cependant comment un oracle d'Amphilochos a pu naître et prospérer à Claros, une cité qui était le siège d'un des oracles d'Apollon les plus réputés dans toute la Grèce et l'Asie Mineure. Le scholiaste ajoute dans son commentaire que Trophonios et Amphilochos rendaient des oracles sur le lieu même où ils avaient été enterrés, mais aucune tradition ne fait mourir Amphilochos à Claros. Faut-il voir ici une erreur du scholiaste qui a confondu les légendes de Calchas et d'Amphilochos? La question restera malheureusement sans réponse.

2.2. Autour de Mallos : les indices sur l'origine du sanctuaire et son développement

2.2.1. Histoire de la cité

Les précieuses études numismatiques faites par Imhoof-Blumer à la fin du XIX^{ème} siècle ont livré aux historiens des informations cruciales sur l'histoire de la cité de Mallos et la place importante qu'elle occupait en Cilicie avant l'expédition d'Alexandre. En effet, aucun texte n'apporte d'informations sur la cité avant le III^{ème} siècle av. J.-C. et seules les émissions monétaires apportent un éclairage sur son origine³⁷. Du VI^{ème} au IV^{ème} siècle, la cosmologie figurée sur les revers monétaires de Mallos attestent son origine phénicienne; sont en effet représentés le cygne et la pierre conique (bétyle)³⁸, deux symboles caractéristiques du culte d'Astarté, mais aussi une divinité masculine barbue flanquée de quatre ailes que l'on pourrait à juste titre identifier comme El, le Kronos phénicien, et enfin une figure à deux ailes tantôt féminine tantôt masculine à l'identité obscure mais qui assurément appartient à l'univers mythologique du Levant. Ces données numismatiques ne concordent donc pas avec la tradition répandue des Anciens qui faisaient de Mallos une cité d'origine grecque. Nous avons vu que l'hypothèse d'une colonisation grecque de la Cilicie au cours de l'helladique récent était peu vraisemblable au regard des éléments fournis par l'étude du matériel céramique, et l'examen des monnaies archaïques vient confirmer ce point. A partir d'un certain moment cependant (au cours du VI^{ème} siècle), le type monétaire « phénicien » intègre à son univers des représentations de divinités grecques, ce qui est vraisemblablement le signe d'une lente pénétration de la sphère culturelle hellénique dans la région³⁹. Les III^{ème} et II^{ème} siècles av. J.-C. sont une période de grand trouble pour la cité : après les guerres incessantes des Diadoques, les ravages de la piraterie, puis les invasions d'Ariarathe et de Tigrane l'Arménien, Pompée se voit obligé de repeupler cette région désertée et dévastée. Il faut attendre le début du III^{ème} siècle ap. J.-C. pour voir la cité de Mallos devenir une colonie romaine⁴⁰ et recouvrer sa puissance d'antan. Ce n'est qu'à partir du II^{ème} siècle ap. J.-C. qu'Amphilochos est représenté au revers des monnaies émises par la cité de Mallos; on s'étonnera en effet de constater qu'il ne figure jamais dans le

³⁷ Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883, p. 35-37.

³⁸ Hill n'est cependant pas convaincu du fait qu'on puisse attribuer les thèmes faisant figurer un bétyle à la cité de Mallos. George Francis Hill, *Catalogue of the Greek coins of Lycia, Pamphylia, and Pisidia*, British Museum. Dept. of Coins and Medals, Bologna, A. Forni, 1964, p. CXVII-CXVIII.

³⁹ Friedrich Imhoof-Blumer, *op cit*, p. 36-37; George Francis Hill, *op cit*, p. CXVII-CXXIII.

⁴⁰ George Francis Hill, *Catalogue of the Greek coins of Lycia, Pamphylia, and Pisidia*, British Museum. Dept. of Coins and Medals, Bologna, A. Forni, 1964, p. CXXIV.

panthéon des divinités grecques représentées aux époques classique et hellénistique sur les monnaies, alors qu'il sera la divinité majeure de la cité quelques siècles plus tard. Tout donne l'impression que l'émergence de son statut de divinité oraculaire en Cilicie coïncida avec la renaissance économique et politique de Mallos à l'époque romaine.

D'après les Anciens, le site de Mallos était situé sur une colline près du fleuve Pyramos et son nom aurait été donné soit par un fondateur mythique du nom de Mallos, soit par Amphilochos et Mopsos qui auraient appelé la cité ainsi d'après des touffes de laine (μαλλοί) qu'un corbeau aurait déposé à cet endroit⁴¹. Le site n'a pas encore été retrouvé avec certitude même si certains explorateurs localisèrent très probablement l'antique cité en prospectant dans la région au XIX^{ème} siècle, un temps où les vestiges de Mallos et de sa voisine Magarsos étaient encore visibles⁴². Même si la localisation des deux cités fut parfois confondue par ces mêmes explorateurs, il est sûr aujourd'hui que Mallos, dont le nom n'a jamais changé durant l'antiquité, était située à l'intérieur des terres, à l'endroit précis où le fleuve Pyramos se séparait en deux comme cela est suggéré sur le revers de certaines monnaies de la cité⁴³. La cité de Magarsos elle, qui a pris le nom d'Antioche du Pyramos à l'époque séleucide, était sans aucun doute située en bord de mer⁴⁴.

On voit donc qu'il y a un profond décalage entre les légendes de fondations qui insistent sur l'origine grecque de la cité, et les indices archéologiques qui révèlent son origine phénicienne. Partant de ce constat, et en étant conscient du fait que peu d'oracles ne tirent pas leur légende de fondation d'un passé mythologique, nous pourrions supputer que la figure d'Amphilochos a pu être assimilée à une figure divine phénicienne ou locale⁴⁵, mais seule une fouille archéologique du site apporterait du crédit à cette hypothèse.

⁴¹ Eustathe, *Commentarium in Dionysii Periegetae Orbis Descriptionem*, 875, 13-20; Strabon, *Géographie*, 14, 5, 16; Euphorion, *Fragments*, 98.

⁴² Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883, p. 1-7.

⁴³ Louis Robert, « Contributions à la topographie de villes de l'Asie mineure méridionale », *CRAI*, 1951, p. 254-259.

⁴⁴ Lycophron, *Alexandra*, 440; Scholie à Lycophron, 444.

⁴⁵ Auguste Bouche-Leclercq, *Histoire de la Divination, Tome II*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 2003, p. 770 : « Il y eut sans doute assimilation des héros grecs avec des types locaux, assimilation qui, à en juger par les embarras et circuits de la légende, ne laissa pas que d'être laborieuse ». Des associations entre dieux grecs et phéniciens ont en effet pu être possibles étant donné la ressemblance frappante de certaines divinités : on remarquera par exemple que la figure d'Eshmoun, dieu guérisseur originaire de Sidon souvent représenté accompagné de serpents, fut assimilée naturellement par les Grecs à Apollon ou Asclépios suivant les contextes. Il n'est pas impossible qu'Amphilochos, divinité asclépiade, ait pu être assimilé à un dieu ou un héros local de la sorte. Voir Edward Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven : Uitgeverij Peeters et Département Oosterse Studies, 1995, p. 154-168; Edward Lipinski & Claude Baurain, *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, [Paris] : Brépols, 1992.

2.2.2. Fonctionnement d'un oracle d'Amphilochos à l'époque classique?

Après une analyse complète des sources évoquant Amphilochos, il convient de se livrer au constat qu'aucun récit ancien n'explique pourquoi un oracle du héros émergea à Mallos : ce mutisme de la légende de fondation de l'oracle a de quoi surprendre quand on sait, comme nous l'avons dit, qu'un oracle inscrit généralement sa création dans un passé mythique immémorial. La première mention explicite de l'existence d'un oracle d'Amphilochos, dont la localisation n'est d'ailleurs pas assurée, date du début de notre ère⁴⁶, et avant cela, nous n'avons que de maigres indices de la présence d'un culte. Lycophron nous dit dans son *Alexandra* que la tombe du héros ainsi que celle de son rival Mopsos avaient été creusées non loin de la cité de Magarsos⁴⁷, et Strabon nous informe que de son temps, ces tombes étaient encore visibles⁴⁸. La présence d'un tombeau héroïque est probablement l'un des éléments fondamentaux dans la mise en place de l'univers religieux de l'oracle⁴⁹, d'autant plus que le scholiaste à Lucien nous informe qu'Amphilochos était un héros qui « rendait des oracles sur sa tombe »⁵⁰; les oracles de héros prenaient en effet généralement naissance sur le lieu même où la légende les faisait disparaître, comme c'est le cas pour Amphiaraios et Trophonios. Malheureusement, aucun indice épigraphique d'époque classique ne permet de retrouver la trace d'un culte dédié à Amphilochos en Cilicie : les seuls indices que nous ayons proviennent de textes du début de l'époque romaine.

⁴⁶ Philon d'Alexandrie, *Ambassade à Caius*, 78. Philon évoque en effet l'existence d'un oracle d'Amphilochos et de mystères qui lui sont associés, mais il ne précise pas en quel endroit de la Grèce. Le sanctuaire de Mallos étant le plus réputé du héros dans le monde grec, nous pourrions conjecturer que l'auteur évoque ce même lieu sacré, mais rien ne permet de renvoyer d'un revers de main l'idée qu'il pourrait s'agir d'un autre oracle.

⁴⁷ Lycophron, *Alexandra*, 429.

⁴⁸ Strabon, *Géographie*, 14, 5, 16. Strabon écrivait environ à la même époque que Philon et il ne dit rien sur l'existence d'un oracle d'Amphilochos à Mallos. Il serait assez surprenant d'en conclure que l'oracle émergea au I^{er} siècle ap. J.-C. au moment où Philon écrivait ses lignes et que du temps de Strabon, celui-ci n'existait pas. Strabon n'est pas constant dans les informations qu'il donne à propos des lieux sacrés. On constate en effet que le Géographe ne s'attarde pas sur l'oracle d'Apollon à Claros (un des plus réputés d'Asie Mineure) alors qu'il fait une importante digression sur l'oracle de Pluton à Acharaca. L'oracle d'Amphilochos existait sans nul doute du temps de Strabon mais celui-ci n'a pas jugé nécessaire d'en parler.

⁴⁹ Theodora S. Mackay, « Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia », *ANRW*, 2, 18, 3, Berlin-New York, 1990, p. 2114 : « No doubt that these tombs, whatever they may have been in origin, were among the regular tourist attractions of the area ».

⁵⁰ Scholie à Lucien, 77, 10. Celui-ci évoque cependant l'existence d'une tombe à Claros et non à Mallos.

En effet, d'après Strabon, un culte consacré à Amphilochos existait déjà du temps d'Alexandre le Grand puisque celui-ci offrit un sacrifice au héros quand il s'arrêta à Mallos⁵¹ :

« Φασὶ δὲ καὶ ἐναγίσαι τῷ Ἀμφιλόχῳ τὸν Ἀλέξανδρον διὰ τὴν ἐξ Ἀργους συγγένειαν ».

On raconte d'autre part qu'Alexandre offrit un sacrifice à Amphilochos en raison de sa parenté avec les Argiens.

Arrien rapporte dans son *Anabase* le même événement⁵² :

Αὐτὸς δὲ ἀναζεύξας ἐς Ταρσὸν τοὺς μὲν ἰππέας ἀπέστειλεν Φιλῶτα δοὺς ἄγειν διὰ τοῦ Ἀληνίου πεδίου ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὸν Πύραμον, αὐτὸς δὲ σὺν τοῖς πεζοῖς καὶ τῇ ἰλῇ τῇ βασιλικῇ ἐς Μάγαρσον ἦκεν καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Μαγαρσίδι ἔθυσεν. Ἐνθεν δὲ ἐς Μαλλὸν ἀφίκετο καὶ Ἀμφιλόχῳ ὅσα ἥρωι ἐνήγισε · καὶ στασιάζοντας καταλαβὼν τὴν στάσιν αὐτοῖς κατέπαυσε · καὶ τοὺς φόρους, οὓς βασιλεῖ Δαρείῳ ἀπέφερον, ἀνῆκεν, ὅτι Ἀργείων μὲν Μαλλῶται ἄποκοι ἦσαν, αὐτὸς δὲ ἀπ' Ἀργους τῶν Ἡρακλειδῶν εἶναι ἠξίου.

Puisqu'il [Alexandre] avait opéré un repli vers Tarse il envoya les cavaliers vers Philotas en lui ordonnant de les conduire à travers la plaine alénienne sur le fleuve Pyramos, alors que celui-ci, avec l'infanterie et l'escadron royal, se rendit à Magarsos et sacrifia à Athéna Magarsis. D'ici il alla vers Mallos et offrit en sacrifice à Amphilochos toutes les choses qui conviennent à un héros; et comme il les trouva en révolte, il mit fin à leur soulèvement; et les impôts, qui étaient prélevés par le roi Darius, il y mit fin parce que les Mallotes étaient des colons d'Argos et que lui-même [Alexandre] prétendait descendre des Argiens Héraclides.

Même si les deux historiens sont loin d'être contemporains des faits qu'ils décrivent, la fiabilité de leurs informations est assez bonne : nous savons que Strabon élabore minutieusement sa géographie en joignant à ses propres observations les témoignages d'anciens historiens d'époque classique et hellénistique, et qu'Arrien a écrit son *Anabase* en se référant aux faits rapportés par Ptolémée I^{er} et Aristobule, des contemporains d'Alexandre le Grand. L'un et l'autre rapportent, à leur manière, que le jeune conquérant macédonien offrit un sacrifice au héros Amphilochos en raison du sang argien qui coulait dans ses veines⁵³; Arrien ajoute, sans copier Strabon, qu'après ce sacrifice destiné à affirmer son appartenance à la lignée Héraclide, Alexandre leva le tribut que Darius avait

⁵¹ Strabon, *Géographie*, 14, 5, 17, 5-6.

⁵² Arrien, *Anabase*, 2, 5, 9.

⁵³ En effet, selon la légende, quand les Héraclides avaient conquis le Péloponnèse, Téménos, l'arrière petit-fils d'Héraclès, reçut la royauté d'Argos. Philippe II, le père d'Alexandre, se réclamait lui-même être un descendant de Téménos. Albert Brian Bosworth, *A historical commentary on Arrian's History of Alexander*, vol. 1, *Commentary on books I-III*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 198.

imposé aux Mallotes⁵⁴ : étant donné que le héros avait, selon la légende, pérégriné en Asie Mineure et fondé la cité de Mallos, et que plus tard ses compatriotes argiens étaient venus coloniser la contrée à une époque assez ancienne en compagnie de citoyens rhodiens, il semblait tout à fait logique pour un ancien Grec de constater l'existence d'un culte dédié à Amphilochos aussi loin de l'Argolide⁵⁵. Ainsi, le seul indice de l'existence d'un lieu de culte dédié au fils d'Amphiaraios avant 331 av. J.-C. se retrouve dans les récits de Strabon et d'Arrien qui, malheureusement, ne sont pas des sources de première main.

Une chose très intéressante est néanmoins rappelée par les deux historiens, c'est le type de sacrifice rendu par Alexandre le Grand en l'honneur d'Amphilochos : ἐναγίζω. Les modernes se sont accordés pour dire que de manière générale, ce verbe désignait un sacrifice à caractère chthonien destiné aux défunts, aux morts héroïsés ou aux héros⁵⁶. Durant l'époque archaïque et classique, le verbe ἐναγίζειν fut employé par les auteurs anciens pour d'abord décrire le rite funéraire pratiqué autour de la tombe du défunt, et dans une moindre mesure pour caractériser les offrandes que l'on faisait à une divinité chthonienne⁵⁷. A partir de l'époque hellénistique, et durant l'époque romaine, le verbe ἐναγίζω ainsi que les noms dérivés de ce verbe (ἐναγισμός et ἐνάγισμα), étaient plutôt employés dans le cas de cultes héroïques en contexte religieux grec : les trois termes caractériseraient selon Ekroth des sacrifices offerts sur la tombe d'un héros dont la mort violente⁵⁸ aurait nécessité une sorte de rituel sacré d'apaisement. La réalité culturelle signifiée par ἐναγίζω n'est cependant pas assurée. D'après Casabona, le verbe désignerait plutôt l'ensemble des ἐντάφια (les choses sacrées qui concernent le tombeau) et dans ce

⁵⁴ *Ibid*, p. 198 : « This connection with Argos presumably came through Amphilochus. The historical circumstances of Mallus' foundation are unknown, and the references in Arrian mark the first emergence of the city in history. Presumably the city was penetrated by the Greeks during the Rhodian burst of colonization in Pamphylia and Cilicia about 700 B.C. ».

⁵⁵ Mopsos est ici écarté du jeu mythologique par Arrien et Strabon comme si sa figure de cofondateur n'importait plus. Le même phénomène se retrouve aussi à l'observation des revers monétaires de la cité de Mallos, où Amphilochos ne figure jamais avec son compère.

⁵⁶ J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, [Gap] : Editions Ophrys, 1966, p. 197-210; Gunnel Ekroth, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods (Kernos, Suppl 12)*, Liège, 2003, p. 74-128.

⁵⁷ On remarquera que ce terme, qui possède une étymologie voisine des verbes ἀγίζω (consacrer) et ἐξαγίζω (consacrer aux dieux infernaux), s'insère dans le champ lexical des pratiques sacrificielles destinées aux divinités chthoniennes.

⁵⁸ Gunnel Ekroth, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods (Kernos, Suppl 12)*, Liège, 2003, p. 96-98 : « Many of the heroes receiving *enagizein* sacrifices were killed in battle [...] Other recipients of *enagizein* sacrifices were murdered and sometimes not even properly buried [...] All these heroes died violent deaths, often connected with war and occasionally leading to difficulties among those who had carried out the killing. In the latter cases, in which the hero's anger led to the institution of the cult, the *enagizein* sacrifices must have served as an appeasement of the hero ». Ces constatations d'Ekroth sont parfaitement applicables au cas d'Amphilochos qui lui-même a connu une mort violente en combattant Mopsos.

cas-là, s'il est employé avec χέω (faire la libation), il pourrait désigner de manière générale les pratiques funéraires autour de la tombe en opposition au rite précis de la libation. Ekroth va plus loin en ajoutant que l'acte avait probablement pris la forme d'un sacrifice similaire à l'holocauste où le sang de l'animal était versé dans un trou (βόθρος) creusé à proximité de la tombe, et où le corps de la victime était voué à une destruction complète sans consommation des chairs dans un banquet⁵⁹. En outre, Arrien remarque qu'Alexandre fit un sacrifice de type θυσία à Athéna Magarsis, puis un sacrifice de type ἐναγίσμα à Amphilochos. Le verbeθύω, dont la signification est beaucoup plus générale que ἐναγίζω, peut aussi bien désigner un sacrifice offert à un dieu olympien qu'un sacrifice offert à un mort héroïsé, mais quand il est employé non loin de ἐναγίζω,θύω signifierait alors l'offrande pour les dieux olympiens en opposition à ἐναγίζω, l'offrande destinée aux défunts héroïsés ou non⁶⁰. A la lecture de l'excellente étude d'Ekroth au sujet du verbe ἐναγίζειν, il convient de remarquer que ce terme, employé par un nombre restreint d'auteurs et dans des contextes précis, décrit une pratique religieuse spécifique apparemment connue par Strabon et Arrien dans le cadre du culte d'Amphilochos à Mallos⁶¹. Ce sacrifice, offert dans un cadre qui liait le pèlerin à la noirceur du monde des morts, prenait généralement place près du lieu où le héros avait disparu, et avait pour objet d'apaiser la colère de cet être qui avait connu une mort violente. Reste que, même si la légende et l'essence d'Amphilochos peuvent aisément correspondre à ce paradigme religieux spécifique, il est impossible d'affirmer que c'est dans ce but-là que le sacrifice était accompli à Mallos. Un passage chez Strabon nous permet d'être assuré dans tous les cas qu'un oracle peut comprendre ce type de prescriptions sacrificielles; le Géographe informe en effet son lecteur de l'existence d'un *manteion* de Calchas en Apulie dans lequel le consultant devait faire « un sacrifice chthonien » (ἐναγίζω) puis dormir sur la peau d'un

⁵⁹ Gunnel Ekroth, *op. cit.*, p. 101-102.

⁶⁰ J. Casabona, *op. cit.*, p. 85 : « Il apparaît donc, ici encore, queθύω est un terme très général pouvant s'appliquer aussi bien à des sacrifices aux dieux " d'en haut " qu'à des offrandes aux héros ou aux morts divinisés. Mais par opposition à ἐναγίζω, terme technique désignant les honneurs funèbres rendus aux morts,θύω prend la valeur de " sacrifier à un immortel ou un dieu olympien ". Cette dichotomie entre l'offrande aux dieux olympiens et l'offrande aux dieux infernaux est parfaitement mise en évidence par Le Pseudo-Apollodore (2, 5, 1) qui, lorsqu'il conte les aventures d'Héraclès contre le lion de Némée, précise comment après l'issue du combat entre la bête et le demi-dieu Molorche devra pratiquer un sacrifice " pour Zeus Sauveur " s'il survit (θύειν), ou " comme il convient aux héros " s'il meurt (ἐναγίζειν) ». Voir aussi Ekroth, *op cit.*, p. 99-100.

⁶¹ Gunnel Ekroth, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods (Kernos, Suppl 12)*, Liège, 2003, p. 92-94.

bélier noir qu'il avait lui-même auparavant sacrifié⁶². Nous voyons bien comment ici, le fait de faire un sacrifice « infernal » peut aisément faire partie d'un rituel de consultation d'un oracle, où l'objet du culte n'est pas un défunt *stricto sensu*, mais plutôt une divinité chthonienne. Toutefois, même si l'acte cultuel d'Alexandre le Grand peut très bien rentrer dans le cadre des prescriptions nécessaires lors d'une consultation oraculaire, il n'est pas ici un élément qui nous permet d'affirmer que l'oracle existait bien du temps du jeune conquérant. Par ailleurs, si Amphilochos rendait déjà des prophéties quand Alexandre le Grand vint à Mallos, pourquoi le conquérant macédonien ne l'a-t-il pas consulté comme il fit pour Zeus-Ammon à Siwa? Le silence des deux historiens romains à propos de l'existence d'un oracle à Mallos, qui était paradoxalement au faite de sa réputation du temps d'Arrien⁶³, ne nous permet malheureusement pas de donner de réponse claire sur l'origine du sanctuaire. La seule chose sûre que l'on peut retenir, c'est que le fait d'offrir à Amphilochos un sacrifice de type « infernal » est le signe qu'un univers religieux chthonien entourait le héros qui déjà, près de son tombeau à Mallos, invitait le pèlerin à se lier au monde souterrain.

2.2.3. L'apparition de l'oracle dans les sources et sa réputation

Les mentions de l'oracle de Mallos sont très peu nombreuses dans la littérature et il arrive beaucoup plus fréquemment que la « divinité oraculaire Amphilochos » soit citée sans être associée à Mallos, soit parce que le lieu sacré était simplement sous-entendu, soit parce que l'auteur évoquait un autre sanctuaire que celui de Cilicie.

Seul quatre auteurs anciens évoquent explicitement la présence d'un oracle d'Amphilochos à Mallos : Pausanias⁶⁴, Dion Cassius⁶⁵, Tertullien⁶⁶ et Lucien⁶⁷. Pausanias, dans une courte digression qui suit la description de l'autel principal du sanctuaire d'Amphiaraos à Oropos, explique qu'Amphilochos était honoré à Mallos de Cilicie où siégeait selon lui « un oracle parmi les plus véridiques » (μαντεῖον ἀψευδέστατον τῶν ἐπ' ἐμοῦ) ». Dion Cassius rapporte quant à lui un récit de consultation de l'oracle en précisant «

⁶² Strabon, *Géographie*, 6, 3, 9, 30-33 : « Δείκνυται δὲ τῆς Δαυνίας περὶ λόφον ᾧ ὄνομα Δρίον ἦρῶα, τὸ μὲν Κάλχαντος ἐπ' ἄκρα τῇ κορυφῇ ἐναγίζουσι δ' αὐτῷ μέλανα κριὸν οἱ μαντευόμενοι, ἐγκοιμώμενοι ἐν τῷ δέρματι » (*On montre d'autre part, dans la région de la Daunie, sur le sommet d'une colline appelée Drion, deux héros, l'un voué à Calchas, tout en haut du sommet, et où ceux qui viennent consulter sacrifient pour lui un bélier noir, puis s'endorment sur sa peau*).

⁶³ Voir infra p. 66-71.

⁶⁴ *Description de la Grèce*, 1, 34, 3.

⁶⁵ *Histoire romaine*, 72, 7, 1.

⁶⁶ *De l'âme*, 46, 11.

⁶⁷ *Alexandre ou le faux prophète*, 29; *L'amoureux du mensonge*, 39.

qu'il y a dans la cité de Mallos de Cilicie un oracle d'Amphilochos (Ἀμφιλόχου χρητήριον) où le dieu prophétise par le biais des rêves (χρᾶ δι' ὀνειράτων) ». Tertullien répertorie quant à lui le sanctuaire de Mallos dans l'univers des oracles par oniromancie, aux côtés d'autres divinités comme Amphiaraios, Trophonios et Mopsos. Enfin, dans *L'amoureux du mensonge* de Lucien, le « pseudo philosophe » Eucrates précise comment, après un voyage en Égypte, il alla consulter Amphilochos parce « qu'il avait entendu dire que cet oracle à Mallos était le plus illustre et le plus véridique (ἐπιφανέστατόν⁶⁸ τε καὶ ἀληθέστατον) ». Pausanias et Lucien vantent tous deux la renommée de l'oracle d'Amphilochos. On peut sans doute nuancer cette assertion chez Lucien, toujours porté à ironiser et faire dans l'hyperbole, même s'il met certainement par écrit le sentiment des « crédules de son temps ». Le sophiste va cependant plus loin dans sa satire *Alexandre ou le faux prophète*, où il décrit comment le machiavélique Alexandre, fondateur d'un oracle de Glykon à Abonouteichos, exhortait ses fidèles à visiter les oracles des prophètes de Claros, de Didymes et de Mallos :

Εἰδὼς δὲ τοὺς ἐν Κλάρῳ καὶ Διδύμοις καὶ Μαλλῷ καὶ αὐτοὺς εὐδοκιμοῦντας ἐπὶ τῇ ὁμοίᾳ μαντικῇ ταύτῃ, φίλους αὐτοὺς ἐποιεῖτο, πολλοὺς τῶν προσιόντων πέμπων ἐπ' αὐτοὺς λέγων ·
 Ἐς Κλάρον ἔεσο νῦν, τοῦμοῦ πατρὸς ὡς ὅπ' ἀκούσης.
 Καὶ πάλιν ·
 Βραγχιδέων ἀδύτοισι πελάζεο καὶ κλύε χρησμῶν.
 Καὶ αὖθις ·
 Ἐς Μαλλὸν χώρει θεσπίσματά τ' Ἀμφιλόχοιο.

Comme il vit que [les prêtres] de Claros, Didymes et Mallos étaient eux-mêmes reconnus grâce à cette pratique semblable de la divination, il s'en fit des amis en envoyant vers eux beaucoup de ceux qui lui rendaient visite en disant :
« Va maintenant vers Claros, afin que tu puisses là-bas écouter mon père ».
Ou bien encore :
« Approche de la chambre souterraine des Branchides et écoute les oracles ».
Ou encore :
« Avance jusqu'à Mallos pour les oracles d'Amphilochos ».

En plus d'être considéré comme un des oracles les plus infailibles, l'oracle d'Amphilochos figure ici aux côtés des deux autres sanctuaires d'Apollon les plus réputés d'Asie Mineure. Marcel Caster interprète ici la présence de Mallos comme une farce

⁶⁸ L'adjectif ἐπιφάνης peut effectivement signifier « illustre » mais dans son acception la plus rigoureuse, il qualifie un objet qui a la capacité « de se rendre visible », or, dans le cadre de l'extrait et des modalités de la consultation, l'adjectif pourrait aussi bien signifier l'un et l'autre. Nous reviendrons plus en avant sur ce problème au moment de travailler sur la consultation.

littéraire qui permettrait à Lucien « de compromettre un peu les autres oracles »⁶⁹. Cette conclusion demeure hâtive car si il n'y a pas lieu d'une part de renvoyer d'un revers de la main le témoignage de Pausanias sur l'éclat de l'oracle cilicien, on voit mal, d'autre part, pourquoi citer Mallos discréditerait les autres *manteia* : la réputation du sanctuaire cilicien ne devait certes pas dépasser celle de Claros et de Didymes mais celui-ci devait compter parmi les plus célèbres de la région à l'époque antonine et sévérienne; il n'y a pas lieu d'en douter⁷⁰. Nous possédons d'ailleurs un corpus de monnaies émises par Mallos s'étalant du règne d'Hadrien à celui de Dioclétien où le héros Amphilochos divinisé est représenté, ce qui nous permet par conséquent d'être assuré du fait que non seulement l'oracle fonctionnait, mais surtout qu'il était un symbole fort pour la cité⁷¹. En outre, Alexandre rapproche ces *manteia* pour des raisons qui tiennent, selon lui, à leurs « pratiques similaires de la mantique » : nous savons qu'à Claros, le pèlerin lui-même descendait dans l'*adyton* (la chambre du dieu) en compagnie d'un prêtre, comme cela était possible également à Abonouteichos. À Didymes, il semble que le consultant patientait dans le pronaos pendant que le prêtre pénétrait dans l'*adyton*, mais rien n'est trop sûr à ce sujet. Il était également possible à Mallos de rencontrer le dieu dans sa « chambre », et c'est le pèlerin lui-même qui y « descendait »⁷².

D'autre part Plutarque, dans son essai intitulé *De Defectu Oraculorum*, donne du crédit aux dires de Pausanias et Lucien puisqu'il précise dans la bouche de Démétrios que « l'oracle de Mopsos et l'oracle d'Amphilochos étaient encore au sommet de leur force lorsqu'il était là-bas »⁷³. De ce plus ancien témoignage sur l'existence d'un oracle d'Amphilochos en Cilicie⁷⁴, nous pouvons retenir deux éléments importants. (1) L'oracle

⁶⁹ Marcel Caster, *Etudes sur Alexandre ou le faux prophète*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1938, p. 52.

⁷⁰ Theodora S. Mackay, « Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia », *ANRW*, 2, 18, 3, Berlin-New York, 1990, p. 2114 : « To place the oracle at Mallus in the company of such distinguished and well-frequented shrines as Clarus and Didyma indicates something of the reputation it must have had at the time ».

⁷¹ Friedrich Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen*, Wien A. Hölder, 1901-02; Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883; George Francis Hill, *Catalogue of the Greek coins of Lycia, Pamphylia, and Pisidia*, British Museum. Dept. of Coins and Medals, Bologna, A. Forni, 1964.

⁷² Voir infra p. 88-108.

⁷³ Plutarque, *De Defectu Oraculorum*, 434D : « ἔτι δ' ἤκμαζεν ἐμοῦ παρόντος καὶ τὸ Μόψου καὶ τὸ Ἀμφιλόχου μαντεῖον ».

⁷⁴ Plutarque n'évoque pas de sanctuaire oraculaire à Mallos même mais en Cilicie. Préciser que le sanctuaire cilicien d'Amphilochos a toute sa force revient à évoquer celui de Mallos puisqu'il n'existait qu'un seul oracle dédié au héros dans la région. Clément d'Alexandrie et Philostrate évoquent eux aussi un sanctuaire dans la région sans toutefois préciser qu'il s'agit de Mallos (mais

était connu bien avant le II^{ème} siècle ap. J.-C. puisqu'il était toujours « à son apogée » (ἀκμάζειν) lorsque Démétrios séjourna dans la région. (2) Le philosophe met en commun les oracles d'Amphilochos et de Mopsos avant d'entamer un récit sur le changement brutal de comportement d'un consul cilicien après qu'il reçut une prophétie de Mopsos. Cette association était naturelle puisque ces deux héros avaient engagé un duel à mort non loin de Magarsos et possédaient chacun les deux oracles les plus prestigieux de la Cilicie. Auguste Bouche-Leclercq a vu dans cette association, que Plutarque est d'ailleurs le seul à faire⁷⁵, la preuve irréfutable de l'existence d'un oracle double à Mallos où « les consultants pouvaient choisir, suivant leur dévotion, entre les deux révélateurs ou même, au besoin, les contrôler l'un par l'autre »⁷⁶. La présence de la conjonction « καὶ » et des deux articles définis « τὸ » dans le texte de Plutarque ne laisse pas d'équivoque possible et indique clairement que le philosophe médio-platonicien identifiait d'une part le sanctuaire de Mopsos, et d'autre part celui d'Amphilochos (τὸ Μόψου καὶ τὸ Ἀμφιλόχου μαντεῖον). Bouche-Leclercq s'étonne de constater que Lucien, Dion Cassius, Pausanias et Tertullien, dont les commentaires associent exclusivement Amphilochos à la cité Mallos, ne mettent pas en lumière le fonctionnement du supposé oracle double. Arguons que si les auteurs distinguaient clairement les oracles de Mopsos et d'Amphilochos, c'est sûrement parce que ces héros rendaient des prophéties en deux endroits distincts de la Cilicie. On remarquera d'autre part que le monnayage de Mallos ne fait figurer qu'un seul des deux héros à la fois suivant les époques : si un lieu de culte commun avait été dédié aux deux personnages, ou même si deux oracles avaient existé dans la même cité, ceux-ci auraient très probablement figuré côte à côte sur les revers monétaires au titre de divinités poliades⁷⁷. La conjecture bancale de Bouche-Leclercq pourrait provenir d'une mauvaise lecture des sources faisant allusion à l'oracle de Mopsos; en effet, s'il est toujours précisé par les Anciens que le sanctuaire de

est-il besoin de le préciser?). Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, 1, 21, 134, 4; Philostrate, *Heroikos*, 17, 1; Voir également Tanja Susanne Scheer, *op. cit.*, p. 231.

⁷⁵ Amphilochos et Mopsos ne sont cités l'un à la suite de l'autre que chez Origène et Théodoret lorsque ceux-ci établissent des listes d'oracles similaires, mais il n'est nullement question dans leurs écrits « d'oracles jumeaux ». Si les deux oracles sont cités conjointement par ces trois auteurs seulement, c'est que les deux héros, dont les légendes s'entrecroisent, possèdent tous deux un oracle fameux en Cilicie, la région où d'après la légende ils auraient disparu. Par ailleurs Plutarque, dans son essai philosophique intitulé *De sera Numinis Vindicta*, explique comment le débauché Thespésios alla consulter lui-même l'oracle d'Amphilochos en ne parlant nullement de celui de Mopsos. Arguons que Plutarque cite l'oracle de Mopsos et celui d'Amphilochos car ce sont simplement les deux plus célèbres de la région.

⁷⁶ Auguste Bouche-Leclercq, *Histoire de la Divination*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 2003, p. 770-771.

⁷⁷ Dieter Metzler, « Der Seher Mopsos auf den Münzen der Stadt Mallos ». *Kernos*, 3 (1990); Tanja Susanne Scheer, *op. cit.*, p. 236-241.

Mopsos était situé en Cilicie, localisation géographique somme toute assez vague, on constate aussi qu'ils ne mentionnent jamais le lieu exact où le héros rendait ses oracles⁷⁸. Ainsi dans la littérature, si Mallos est toujours associée à l'oracle d'Amphilochos et jamais à celui de Mopsos, il serait hasardeux d'admettre l'existence d'un sanctuaire oraculaire de Mopsos à Mallos, et encore plus hasardeux d'admettre dans ce lieu l'existence « d'oracles jumeaux » de Mopsos et d'Amphilochos⁷⁹. Peut-être l'oracle de Mopsos doit-il être cherché aux alentours de Mospsuestia ou Mopsokréné?⁸⁰

On notera enfin, pour en revenir à la réputation de l'oracle d'Amphilochos, que les premiers auteurs chrétiens ont souvent associé la divinité aux deux *manteia* plus connus du monde grec : Delphes et Dodone. Ainsi, Justin⁸¹ va jusqu'à placer Amphilochos avant Dodone et Delphes pour fustiger les oracles de son temps, de la même façon qu'Oenomaus, qui lui prend plutôt à partie les prophéties délivrées par ces mêmes oracles⁸². Basile lui, se réjouit de constater que la source de Delphes s'est tue, qu'Amphiaraos s'est enfui, et que les statues d'Amphilochos ont été détruites⁸³. Quant à Eusèbe, il élaborait une classification

⁷⁸ Theodora S. Mackay, « Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia », *ANRW*, 2, 18, 3, Berlin-New York, 1990, p. 2116 : « Where the oracle of Mopsus was located is something of a problem. One location suggested is at the supposed tomb of Mopsus, near Magarsus. The coinage of Mallus, however, so firmly represents Amphilochus as the city's only hero and founder, that it somewhat argues against the location of a double oracle there »; Tanja Susanne Scheer, *op. cit.*, p. 236 : « Insbesondere für Mallos dürfte ein Orakel des Amphilochos größere Bedeutung besessen haben als eines des Mopsos, da sein Inhaber, von Hesiod erwähnt und von Alexander als Argiver anerkannt, bessere Möglichkeiten bot, prestigeträchtige verwandtschaftliche Bindungen mit ehrwürdigen Städten des griechischen Mutterlands hervorzuheben. Die Frage, wo man das von Plutarch und Tertullian genannte Orakel des Mopsos nun lokalisieren muß, wird sich noch stellen. Zunächst sei jedoch festgehalten : in Mallos lag es aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ».

⁷⁹ Le fait que la cité de Mallos fut fondée par les deux héros a aussi pu conduire l'historien à conclure hâtivement à l'existence d'un oracle double où les héros auraient rendu des prophéties « main dans la main », laissant au consultant le choix de la divinité qu'il désirait interroger. Si dans le cadre d'une consultation nekyomantique le pèlerin choisit le défunt qu'il désire interroger, il apparaît peu vraisemblable qu'il fasse ici de même étant donné qu'une des caractéristiques principales de l'oracle héroïque, contrairement au *nekyomanteion*, c'est de ne pas avoir d'autres possibilités que de consulter le héros qui « hante » le sanctuaire. Enfin, si l'on en croit le récit de Plutarque sur l'oracle de Mopsos, et si l'on en croit Lucien sur celui d'Amphilochos, on remarque que les processus de consultation des deux oracles différaient : nous aurons le temps de revenir sur ce point au moment d'étudier les modalités de la communion à Mallos.

⁸⁰ Tanja Susanne Scheer, *op. cit.*, p. 241-252.

⁸¹ Justin, *Apologie*, 18.

⁸² Oenomaus, *Fragments*, 5, 20-24 : « Τοὺς δὲ ἀσπέτους, ποιηβόρους χῆνας, τίς μοι μηνύσει ὃ, τι ποτὲ λέγουσι ; τίς δὲ τὴν τανύστροφον σφενδόνην ; ὁ Ἀμφίλοχος, ἢ ὁ Δωδωναῖος, ἢ σὺ ἐν Δελφοῖς, εἰ γενοίμην ; Οὐκ ἀπάγῃ που ἀπελθὼν τῇ τανυστρόφῳ σφενδόνῃ μετὰ τοῦ ἀδιανοήτου ποιήματος ; » (Mais les innombrables oies herbivores, qui m'indiquera jamais ce qu'elles disent ? Qui aussi pour cette fronde lancée au loin ? Amphilochos ou celui de Dodone ou toi à Delphes ? Si j'étais amené à venir là, ne te pendrais-tu pas à ta fronde lancée au loin avec ton poème inintelligible ?).

⁸³ Basile de Césarée, *Enarratio in Prophetam Isaiam*, 2, 96, 23-28.

des plus intéressantes qui tend à confirmer l'excellente réputation des prophéties d'Amphilochos, malgré l'imprécision de l'auteur due à sa rhétorique singulière⁸⁴ :

Ναὶ μὴν καὶ μαντείων πλείστη τις ἦν καὶ ἄφθονος παρὰ τοῖς πᾶσι περιουσία. Σεμνός γε μὴν τις καὶ μέγας θεὸς παρὰ τοῖς Ἑλλήσι διαφερόντως τὸ τηνικάδε μάλιστα ἦν ἀκμάζων, ὁ Πύθιος καὶ ὁ Κλάριος καὶ ὁ Δωδωναῖος, εἴτα δὲ Ἀμφιάρεως καὶ Ἀμφίλοχος καὶ ἐπὶ τούτοις μυρίος ἄλλος ἐπιρρέων χρησμοδῶν μᾶλλον ἢ ποιητῶν τε καὶ ῥαψωδῶν ὄχλος.

Oui il y avait un très grand nombre d'oracles et en excédent infini chez tous. Il y avait en ce temps-là quelqu'un de vénérable, un dieu particulièrement grand chez les Grecs dont la renommée était particulièrement forte, le Pythien, le Clarien et le Dodonien, ensuite il y avait Amphiaraos et Amphilochos, puis une autre myriade de prophètes les submergeant et beaucoup plus nombreuse que la foule des poètes et des rhapsodes.

S'il n'y a désormais plus de doutes sur la très forte renommée qu'a acquise Amphilochos au cours des II^{ème} et III^{ème} siècles ap. J.-C., il convient tout de même de remarquer que les sources chrétiennes ne mentionnent pas de sanctuaire oraculaire précis et seulement l'entité Amphilochos comme « divinité oraculaire » (une imprécision peut-être destinée à ridiculiser l'oracle). Le sanctuaire de Mallos étant le plus réputé, c'est probablement grâce aux prophéties qu'il y rendait que le « dieu » se fit une place aux côtés d'Apollon et de Zeus; mais les pères de l'Église pensaient-ils à l'oracle de Mallos quand ils évoquaient Amphilochos? Sans doute.

Dans les deux cas, que l'on évoque Mallos ou simplement le héros Amphilochos qui rend des oracles, la grande majorité des mentions datent du II^{ème} siècle ap. J.-C. : tout donne l'impression que c'est lors du règne des Antonins que l'oracle prit de l'importance et acquit une grande réputation en Asie Mineure et en Grèce. Cet essor ne semble pas être le fruit du hasard et pourrait être la conséquence de plusieurs causes profondes. Alors que dans les provinces occidentales, la politique religieuse de l'empire romain était orientée vers l'assimilation des dieux indigènes, on constate que pour l'Asie Mineure et la Grèce, les cultes civiques dans les colonies romaines se maintiennent et acquièrent même parfois un plus grand prestige⁸⁵. La seconde moitié du règne des Antonins est par ailleurs une époque de grande agitation religieuse et jamais autant de dieux n'ont été représentés sur les revers monétaires des cités d'Asie Mineure⁸⁶. Toutefois, il est très probable que le rayonnement grandissant de l'oracle d'Amphilochos coïncida avec l'émergence d'une production littéraire plus abondante qu'à l'époque hellénistique, favorisée par un climat de paix et de

⁸⁴ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 2, 3, 3-5.

⁸⁵ Mary Beard & al., *Religions de Rome*, Picard, Paris, 2006, p. 297-329; Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1989, p. 7-33.

⁸⁶ Tanja Susanne Scheer, *op. cit.*, p. 232-234.

prospérité général caractéristique du règne des Antonins : le facteur « hasard » fait que nous possédons de manière générale beaucoup plus de témoignages écrits pour cette époque que pour la précédente. L'apparition de l'oracle dans les sources à partir de l'époque romaine n'est donc en rien la preuve qu'il fut fondé seulement durant cette période.

2.3. Un univers religieux profondément chthonien teinté de shamanisme

2.3.1 Les représentations numismatiques

Avant de débiter la description des thèmes « amphilochiens », rappelons succinctement que les premières émissions monétaires de Mallos faisaient figurer des thèmes phéniciens et qu'au cours de l'époque classique une cosmologie grecque émergea de manière progressive à côté de la première. A l'époque hellénistique, c'est Athéna Magarsis, la déesse éponyme de la cité portuaire de Mallos, que l'on voit représentée au revers des monnaies. En raison de grands troubles politiques dans la région, la cité de Mallos cesse d'émettre entre la fin de l'époque hellénistique et le début du règne d'Auguste. A partir du règne d'Hadrien, le monnayage de la cité adoptera le thème du « dieu » Amphilochos jusqu'au début du IV^{ème} siècle ap. J.-C. Au total, nous avons réuni un corpus d'environ 30 monnaies de types différents au revers desquelles le dieu Amphilochos est figuré. Le fait que nous possédions autant de monnaies à l'effigie du héros poliade pourrait être du à une convergence de phénomènes : alors que Mallos retrouve une puissance économique non négligeable depuis l'intervention de Pompée destinée à repeupler cette région dévastée par la piraterie et les invasions de Tigrane⁸⁷, la cité refrappe monnaie au moment où, semble-t-il, l'oracle d'Amphilochos commence à acquérir une certaine réputation dans la région. Le héros devient un des plus forts symboles de la cité. Au-delà du fait que les monnaies sont un excellent moyen de mettre des bornes temporelles sûres au fonctionnement du culte, elles contiennent également des symboles qui permettent à la cité émettrice de mettre en exergue la nature du dieu qu'elle vénère et dont elle veut augmenter le prestige.

Le thème que les graveurs mallotes ont représenté le plus souvent, dès les premières frappes datant du règne d'Hadrien, fut celui d'Amphilochos se tenant debout, les pieds nus, avec pour seul vêtement un *chiton* qui recouvre ses épaules et s'enroule autour de son bras gauche pour venir pendre le long de sa cuisse gauche. Il est par ailleurs tourné vers la gauche et tient une branche de laurier dans sa main droite. Sa main gauche est posée sur sa

⁸⁷ George Francis Hill, *Catalogue of the Greek coins of Lycia, Pamphylia, and Pisidia*, British Museum. Dept. of Coins and Medals, Bologna, A. Forni, 1964, p. CXXIII.

hanche et sa jambe gauche est légèrement pliée, ce qui lui donne une attitude plutôt détendue. Sur la gauche du dieu, un petit animal dont l'identification reste très délicate se dresse sur ces quatre pattes (**Planche I, n°1-6 p. IX**) : les modernes voient en lui tantôt un sanglier, tantôt un verrat, tantôt un cheval, et tantôt un zébu⁸⁸. A partir du règne de Valérien, la cité fait figurer à droite du champ un trépied autour duquel s'enroule un serpent (vraisemblablement barbu) qui vient se dresser sur un petit globe, peut-être un encensoir (**Planche III-IV, n°20-26 p. XI-XII**). Autour du cercle de grènetis, une légende est toujours présente mais celle-ci peut varier suivant les séries monétaires; il peut s'agir simplement du nom de la cité en grec ou en latin (ΜΑΛΛΩΤΩΝ, MALLO COLONIA, COLONIA MALLOTON)⁸⁹ ou du nom d'Amphilochos fait « dieu de la cité sacré de Mallos » (ΜΑΛΛΟΥ ΙΕΡΑ ΠΟΛΙΣ ΘΕΟΥ ΑΜΦΙΛΟΧΟΥ ou MALLO COLONIA DEI AMFILOCHI)⁹⁰. Si l'on tient compte des catégories d'indices numismatiques établies par Lacroix à propos des représentations de statues sur les monnaies⁹¹, nous pourrions conjecturer que la récurrence de ce thème amphilochien ainsi que la reproduction exacte des mêmes détails sur chaque série monétaire étaye l'hypothèse selon laquelle les graveurs auraient reproduit ici une statue d'Amphilochos présente dans le sanctuaire oraculaire de la cité. D'autre part, la présence du laurier, symbole mythologique et religieux majeur d'Apollon, rapproche un peu plus notre héros de la divination apollinienne sans qu'il soit possible de savoir s'il s'agit ici d'un simple attribut stylistique emprunté à ce dieu où s'il s'agit d'une plante réellement utilisée dans le processus de consultation de l'oracle (Plutarque rapporte que la fumigation du laurier entraînait dans le rituel de la consultation de la pythie⁹² qui, d'après Lucien, mâchait plutôt les feuilles avant de prophétiser⁹³). D'après Imhoof-Blumer, le petit animal présent sur les revers monétaires aux pieds d'Amphilochos

⁸⁸ Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883, p. 33; Ingrid Krauskopf, « Amphilochos », *LIMC*, Tome I (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 715; Auguste Bouche-Leclercq, *op. cit.*, p. 772.

⁸⁹ La légende qui mentionne Mallos comme une colonie romaine apparaît en premier sur les séries monétaires du règne de Sévère Alexandre où l'on voit l'empereur se faire couronner par Amphilochos.

⁹⁰ George Francis Hill, *op. cit.*, p. CXXIV. C'est à partir du règne de Macrin qu'apparaît cette légende sur plusieurs monnaies représentant soit Amphilochos, soit sa comparse Athéna Magarsis. La légende en latin a été retrouvée sur une monnaie datant du règne d'Hostilien.

⁹¹ Léon Lacroix, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques*, Faculté de Philosophie et Lettres, Liège, 1949, p. 16-22.

⁹² Plutarque, *De Pythiae Oraculis*, 397A.

⁹³ Lucien, *La double accusation*, 1, 23-28; Pierre Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes : essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris : de Boccard, 1950, p. 126 : « Trois éléments, selon Lucien, sont indispensables à la mantique apollinienne : le trépied, l'eau d'une source, le laurier. Le laurier est constamment associé au culte apollinien, et particulièrement aux rites delphiques de purification et de divination ». Lire les pages 126 à 134 de son ouvrage pour plus de détails.

est un sanglier qui symboliserait les sacrifices offerts au héros divinisé. La légende d'Amphilochos ne fait à aucun moment référence à un éventuel animal de compagnie qui aurait suivi le héros, et l'usure des pièces est parfois telle que l'on peut à peine le distinguer dans le champ. Cependant son petit gabarit et sa forme plutôt fine ne permettent pas selon nous de conclure que cet animal était un sanglier, encore moins un zébu ou un cheval. Il peut tout au plus, pour rejoindre la thèse d'Imhoof-Blumer, être assimilé à un porcelet, animal très fréquemment sacrifié dans des cérémonies religieuses⁹⁴. Toutefois, quelques monnaies bien conservées permettent de remarquer que l'animal possède un museau allongé, des oreilles pointues ainsi que des pattes fines : selon nous, cet animal ressemble davantage à un petit chien qu'à un petit cochon⁹⁵. Le chien, qui était dans l'antiquité réputé être un animal aux bienfaits thérapeutiques indéniables, était aussi le symbole du monde souterrain, et celui-ci demeurait un attribut des divinités de nature chthonienne comme Asclépios, Hécate, ou encore Hermès⁹⁶. En outre, la présence d'un trépied sur ce thème monétaire, symbole par excellence de la divination oraculaire apollinienne⁹⁷, autour duquel s'enroule un serpent, animal sacré emblème de fécondité et d'immortalité qui peut à loisir passer du monde souterrain ou monde terrestre⁹⁸, illustre avec évidence le caractère chthonien de la divinité Amphilochos et de son oracle⁹⁹. Ce thème particulier du « serpent s'enroulant » se retrouve très souvent dans l'iconographie des univers mantiques

⁹⁴ Antoine Hermary & Martine Leguilloux, « Les sacrifices dans le monde grec », *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC), Los Angeles : Getty Publications, 2004, p. 59-134. Si le porcelet, victime sacrificielle également utilisée lors du deuxième jour de la cérémonie des Grands Mystères d'Éleusis, est bien l'animal représenté au revers des monnaies de Mallos, il pourrait peut-être confirmer la présence de rituels mytériques chez Amphilochos comme cela est déjà suggéré par Philon (voir infra p. 82-83). Toutefois, même s'il s'agit bien d'un porcelet, ce dont nous ne sommes pas assurés, il est impossible de savoir si d'une part l'animal était sacrifié, et si d'autre part son sacrifice aurait eu un lien avec des cérémonies mystériques : nous nous cantonnerons donc à cette simple constatation. Pour un résumé au sujet des Mystères d'Éleusis, voir Mircea Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées religieuses, Tome I*, Payot, Paris, 1976, p. 303-315.

⁹⁵ Nous avons par ailleurs remarqué que sur les monnaies les mieux conservées, il est très aisé de reconnaître dans l'animal un chien au profil racé, tandis que plus l'usure des monnaies est forte, plus l'animal apparaît trapus et gros de sorte qu'il peut être aisément assimilé à un cochon.

⁹⁶ D. Gourevitch, « Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 80, 1968, p. 247-281; Salomon Reinach, « Les chiens dans le culte d'Esculape », *Revue Archéologique*, 1884, p. 129-135.

⁹⁷ Pierre Amandry, *op. cit.*, p. 140-148. Le trépied, chaudron à trois pieds emblématique de la mantique apollinienne sur lequel la célèbre pythie de Delphes rendait des oracles versifiés, devint très tôt le symbole de la divination oraculaire en général.

⁹⁸ W. Deonna, « LAVS ASINI : l'âne, le serpent, l'eau et l'immortalité », *RBPh*, 34, 1956, p. 5-46.

⁹⁹ Emmanouil Voutiras, « L'héroïsation manquée de Cléomène à Sparte », *Kernos*, suppl 10, 2000, p. 388 : « On sait que les Grecs associaient le serpent aux héros et aux divinités chthoniennes depuis une époque très ancienne ; il est presque toujours présent sur les reliefs votifs à représentations de banquets héroïques, ainsi que sur les reliefs " laconiens " et sur les reliefs votifs dédiés à des divinités chthoniennes, comme Zeus Meilichios ».

d'Asklépios, d'Amphiaraios et de Trophonios puisqu'il est le symbole par excellence de l'*iatromantique* et du passage entre l'au-delà et le monde d'ici¹⁰⁰. En outre nous avons dit que Mélampous, l'ancêtre d'Amphilochos, avait découvert sa prescience après que deux serpents s'enroulèrent autour de son corps pour venir lui purifier les oreilles, une légende qui faisait déjà baigner les héros de la famille des Mélampodides dans un univers religieux aux sombres couleurs souterraines¹⁰¹. Il est d'ailleurs probable que sur certaines émissions monétaires de Mallos le dieu Amphilochos ait pu être assimilé à ce même serpent qui s'enroule autour du trépied¹⁰² (**Planche IV, n°31 p. XII**). Puisqu'Amphilochos se rattachait par sa lignée à la divination chthonienne et *iatromantique*, comme Asclépios, il apparaît logique de le voir accompagné d'un petit chien et d'un serpent sur les représentations numismatiques, des animaux qui rappellent son lien avec le monde souterrain, et surtout qui nous indiquent que le sanctuaire mallote d'Amphilochos exalait de fortes odeurs infernales¹⁰³. Un fragment obscur attribué à Héraclide du pont ne décrit-il pas un Enfer composé de serpents sortant de terre et de chiens qui aboient?¹⁰⁴

Un deuxième thème type, qui apparaît lors du règne de Sévère Alexandre, fait figurer Amphilochos à droite du champ en train de couronner la Fortune (Tychè), ou bien en train de couronner l'empereur en compagnie de Tychè. Les attributs d'Amphilochos sont toujours les mêmes : la chlamyde qui recouvre ses épaules pour venir tomber le long de sa cuisse, et la présence du petit chien en exergue ou à ses pieds (**Planche II-III, n°10-16 p. X-XI**). On remarquera la légende MALLO COLONIA ou COLONIA MALLOTON autour du cercle de grènetis. Ce thème, qui apparaît pour les séries monétaires du règne de Sévère

¹⁰⁰ G. de Luca, « Le Sanctuaire d'Asklépios à Pergame », *Le Monde de la Bible*, 76, mai-juin 1992, p. 12, fig 11. On voit très bien sur ce document iconographique le thème du serpent s'enroulant autour du trépied. Pour Amphiaraios, voir Pierre Sineux, *op. cit.*, p. 201-214. Pour Trophonios, on prêtera attention au commentaire de Pausanias 9, 39, 1-40, 3.

¹⁰¹ Voir supra p. 19-20.

¹⁰² Marcel Caster, *Etudes sur Alexandre ou le faux prophète*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1938, p. 37; Une légende rapportée par Pausanias raconte que le dieu Asclépios, ayant pris la forme d'un serpent, s'échappa d'un bateau pour s'enfoncer sous le sol d'un lieu près duquel on édifia plus tard des autels dédiés au dieu médecin. Voir Pausanias, *Description de la Grèce*, 3, 23, 6.

¹⁰³ Nous avons déjà tiré ce constat en 3.2.2 au moment d'évoquer le sacrifice chthonien qu'avait offert Alexandre le Grand au héros.

¹⁰⁴ Héraclide du Pont, *Fragment*, 74 : « Ἡρακλείδου Ποντικοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τῶν εἰς τὸν Ἀβαριν ἀναφερομένων · ἐκ δὲ τῶν ἐγγὺς φωλεῶν ἐξείρπυσαν ὄφεις ἐπὶ τὸ σῶμα σφοδρῶς ὀρούοντες. Ἐκωλύοντο μέντοι ὑπὸ τῶν κυνῶν ὑλακτοῦντων αὐτούς » (*Héraclide du Pont disait dans son deuxième dialogue à propos de ceux qui montaient vers Abaris : « tout près des serpents se faufilaient hors des trous et s'élançaient avec force sur le corps. D'autre part ils étaient détournés par les chiens qui aboyaient »*).

Alexandre et de Trajan Dèce, paraît symboliser l'érection du statut de la cité en colonie romaine¹⁰⁵.

Un troisième thème enfin, représente Amphilochos aux côtés de la déesse Athéna Magarsis, aisément reconnaissable grâce aux protomés de serpents qui sortent de chaque côté de ses anches. Les deux divinités se font face tandis qu'Athéna tend une lance à Amphilochos¹⁰⁶. Entre les deux personnages on peut encore remarquer la présence du petit animal de compagnie d'Amphilochos (**planche III, n°17-18 p. XI**). Puisque Magarsos n'avait jamais acquis le plein statut politique de « cité » et qu'elle n'émettait aucune monnaie, elle a vu son identité exprimée et mise en valeur sur les monnaies de Mallos qui était, pour cette petite cité portuaire, ce qu'Athènes était au Pirée : le centre politique d'une cité autonome¹⁰⁷. Ainsi, on remarquera que même à l'époque où Amphilochos monopolise l'attention des graveurs mallotes, Athéna Magarsis figurait sur certaines séries monétaires seule, se tenant debout devant un temple prostyle et accompagnée de la légende « Mallos cité sacrée du dieu Amphilochos », comme si la réunion des deux divinités sur les monnaies était l'expression symbolique de l'unité politique des deux cités

2. 3. 2. Trophonios et Amphilochos

Trophonios reste, après Amphiaraios, le personnage le plus souvent cité avec Amphilochos comme s'il partageait avec lui une ontologie équivalente. S'il n'est pas nécessaire de revenir sur la figure d'Amphiaraios que nous avons largement abordée dans les chapitres précédents, il convient désormais de porter une attention particulière à la

¹⁰⁵ George Francis Hill, *op. cit.*, p. CXXIV : « Mallus was raised to the rank of colony, probably by Trajan Decius. The quasi-autonomous coins are interesting for the inscription SACRA SINATUS, a blundering translation of *ἱερὰ σύνκλητος* ».

¹⁰⁶ Ingrid Krauskopf, « Amphilochos », *LIMC*, Tome I (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 713-717; George Francis Hill, *Ibid*, p. 102; Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883, p. 31.

¹⁰⁷ Louis Robert, « Contributions à la topographie de villes de l'Asie mineure méridionale », *CRAI*, 1951, p. 257 : « Il faut d'autre part faire une distinction essentielle, et très souvent négligée dans les questions de topographie et de géographie historique, entre le site d'une localité et le caractère urbain (*πόλις*) d'une agglomération. Magarsos, sous ce nom, n'a jamais été politiquement une "ville". L'analyse précise des textes littéraires est significative, spécialement de deux passages d'Arrien relatifs à Alexandre. Il n'y a pas de monnaies de Magarsos, tandis que l'idole d'Athéna Magarsia est figurée sur l'abondant monnayage de Mallos. Jamais l'ethnique de Magarsos n'apparaît, ni sur place – de nombreuses inscriptions de Karatach mentionnent le peuple des Antiochéniens, de nombreuses aussi celui des Mallotes, jamais un Magarsien ; l'adjectif n'apparaît que pour la déesse – ni dans la région, ni d'ailleurs dans le monde grec. Magarsos a été un sanctuaire, avec agglomération, et un port faisant partie du territoire de Mallos [...] ».

légende de Trophonios et à son oracle béotien afin de mieux comprendre pourquoi ce héros et Amphilochos sont presque systématiquement cités de concert¹⁰⁸.

D'après Plutarque qui rapporte un fragment de Pindare¹⁰⁹, l'architecte légendaire Trophonios, fils d'Erginos, d'Apollon ou de Zeus suivant les traditions, mourut de la main de son protecteur Apollon après avoir construit le temple de l'oracle de Delphes, alors que d'après Pausanias¹¹⁰, celui-ci aurait disparu sous le sol après que la terre s'entrouvrit sous ses pas à Lébadée en Béotie, à l'endroit même où il prophétisait. Quelques versions tardives nous racontent que c'est l'architecte lui-même qui aurait construit son sanctuaire à Lébadée, et qu'il y serait mort suite à une retraite souterraine volontaire, franchissant ainsi de son propre chef le seuil des Enfers¹¹¹. Trophonios ne possédait pas de dons divinatoires de son vivant, et c'est au moment de sa mort ou de sa disparition que sa prescience lui fut accordée, comme si le trépas avait été pour lui un moyen d'accéder à un rang ontologique supérieur¹¹². Pausanias offre une longue description de la manière dont on allait à la rencontre de Trophonios sous le sol de Lébadée¹¹³; la maison du dieu était constituée par une étroite crevasse à flanc de montagne au fond de laquelle les pèlerins devaient descendre pour consulter le dieu. Ceux qui avaient le courage de tenter l'expérience du voyage souterrain étaient auparavant invités à se livrer pendant plusieurs jours à des purifications liturgiques, des ablutions et des sacrifices propitiatoires. Avant de rencontrer Trophonios au fond de l'étroit passage, le consultant était conduit en pleine nuit par deux enfants pour être lavé, mais surtout pour être abreuvé des sources de Léthé (l'Oubli) et de Mnémosyne (la

¹⁰⁸ A propos de Trophonios, on trouvera une abondante bibliographie. Consulter en premier lieu l'étude de Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston : Brill, 2003; *Idem*, « Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée : entre rationnel et irrationnel en Grèce et dans la pensée moderne », *Kernos*, 15 (2002), p. 179-186; *Idem*, « Trophonios of Lebadea : Mystery Aspects of an Oracular Cult in Boiotia » dans Michel B. Cosmopoulos, dir. *Greek Myteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, éd. Cosmopoulos M., Londres-New York, 2002, p. 169-192; Raymond J. Clark, « Trophonios : the manner of his revelation », *TAPhA*, 99 (1968), p. 63-75; Erwin Rohde, *Psyche : the cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, London, K. Paul, Trench, Trubner; New York, Harcourt, Brace, 1925; Yulia Ustinova, « Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God », *Kernos*, 15, 2002, p. 267-288; *Idem*. « Truth lies at the bottom of a cave : Apollo Pholeuterios, the Pholarchs of the Eleats, and subterranean oracles ». *PP*, 59, 2004, p. 25-44.

¹⁰⁹ Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 108F – 109B.

¹¹⁰ Pausanias, *Description de la Grèce*, 9, 37, 7, 1-4.

¹¹¹ Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston : Brill, 2003, p. 82-85.

¹¹² *Ibid*, p. 69 : « Notons d'emblée ce lien implicitement découvert entre la mort et l'acquisition de la vérité ou de la *manteia*, qui à Lébadée est omniprésent : il se reflète jusque dans la consultation elle-même, qui exigeait le passage dans l'au-delà et nécessitait donc de la part du pèlerin l'acceptation d'une mort temporaire, nécessaire à la manifestation divine de la vérité ».

¹¹³ Pausanias, *Description de la Grèce*, 9, 39, 1-40. Pour une description succincte du rituel accompagnée de commentaires, voir Auguste Bouche-Leclercq, *op. cit.*, p. 757-764.

Mémoire) afin de laisser de côté les préoccupations de son existence humaine et pour mieux se remémorer les choses qu'il verrait et/ou entendrait dans l'ancre du « démon ». Ainsi, ce rituel comprenait une forme d'acquisition de la vérité située à mi-chemin entre la révélation et l'initiation à la suite duquel le consultant, après être passé par une mort temporaire, devenait un autre homme doté d'une conscience nouvelle¹¹⁴. Pausanias indique pour terminer que le consultant, une fois sorti de la chambre souterraine, perdait la faculté de rire. La frayeur provoquée par l'expérience vécue et l'épuisement physiologique du consultant s'ajoutaient à un silence nécessaire quasi rituel destiné à se réhabituer progressivement à une vie normale après un voyage aux Enfers profondément traumatisant¹¹⁵. Plutarque va plus loin et raconte dans le mythe eschatologique sur l'âme de son essai *De genio Socratis* qu'un certain Timarque, en allant consulter Trophonios dans son ancre, a senti son âme s'échapper de son corps et a vu la vérité sur l'établissement de l'ordre cosmique¹¹⁶, comme si celui-ci avait été pris d'une « transe » survenue après une modification de son état de conscience¹¹⁷. A la peur tenaillant le pèlerin pendant plusieurs jours dans le sanctuaire s'ajoutait des dérèglements alimentaires, un isolement prolongé propice à la méditation dans un οἶκημα, ainsi qu'un bouleversement total des perceptions sensorielles, des facteurs qui, combinés, sont propices à l'altération de l'esprit et au déclenchement d'un EMC (état modifié de conscience)¹¹⁸; la catabase brutale du pèlerin

¹¹⁴ Pierre Bonnechere, *op. cit.*, p. 288 : « A Lébadée, l'ingestion de l'eau d'oubli entraînait certainement une assimilation du pèlerin à un mort dans l'au-delà, ou plutôt un surenchérissement sur ce statut que tout le rituel déjà conférait au consultant. Un sens initiatique et mystérieux dut s'y greffer de bonne heure : cette même eau manifestait alors l'effacement de la personnalité du pèlerin, qui ressortirait " autre " de l'expérience, tandis que l'eau de Mémoire manifestait l'entrée dans le royaume des morts sous des auspices favorables de compréhension et de réminiscence. Autrement dit, après avoir abandonné sa vie passée, au sens où le note Pausanias, le néophyte pourrait s'ouvrir à l'extraordinaire expérience et recevoir la révélation qui lui conférait une nouvelle personnalité, selon le principe de la μετάνοια »; voir aussi Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs; études de psychologie historique*, Paris, F. Maspero, 1971, p. 117 : « Oubli est donc une eau de mort. Nul ne peut sans y avoir bu, c'est-à-dire sans avoir perdu le souvenir de la conscience, aborder au royaume des ombres. Mémoire apparaît en contraste comme une fontaine d'immortalité, l'ἄθανατος πηγή dont parlent certaines inscriptions funéraires et qui assure au défunt sa survie jusque dans l'au-delà ».

¹¹⁵ Voir la pertinente analyse de Pierre Bonnechere, *op. cit.*, p. 262-269; Voir aussi les commentaires de Jan Nicolaas Bremmer, *The early Greek concept of the soul*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983, p. 86-87 : « Folklorists, on the other hand, long ago noted that among many peoples laughter is a sign of life; its absence belongs to times and places where normal life is not present ».

¹¹⁶ Plutarque, *De Genio Socratis*, 589F-592F.

¹¹⁷ Pierre Bonnechere, « Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée : entre rationnel et irrationnel en Grèce et dans la pensée moderne », *Kernos*, 15, 2002, p. 179-186; *Idem*, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston : Brill, 2003, 132-182.

¹¹⁸ M. Winkelman, « Trance States : A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis », *Ethos*, 14 (1986), p. 174-203. Dans cet excellent article, Winkelman identifie clairement les vecteurs qui

dans un étroit boyau était l'élément déclencheur « d'une transe de vision » interprétée par les Grecs comme une échappée de l'âme hors du corps suivie d'un voyage dans l'au-delà au cours duquel l'esprit du fidèle pouvait voir et/ou entendre le dieu. Également entouré par le groupe de ceux que l'on appelle les « shamans grecs », ces surhommes initiés aux techniques spirituelles d'extraction de l'âme, Trophonios a lui-même réussi à maîtriser la vérité après la mort et pouvait à loisir mettre en contact les âmes les unes avec les autres. Il est remarquable de constater que le corps doctrinal de Plutarque sur la vérité ontologique de l'âme, qui intervient dans le *De Genio* après que Timarque consulta l'oracle de Trophonios, se retrouve aussi à la fin du *De Sera Numinis Vindicta* où un certain Thespésios¹¹⁹, après avoir consulté l'oracle d'Amphilochos, fut « initié » au secret de la métempsycose. Nous reviendrons sur ce point en dernière partie.

Si les auteurs impériaux plaçaient Amphilochos et Trophonios l'un à côté de l'autre, c'est que leurs figures et leurs oracles possédaient des similitudes de fait. Dans le dixième dialogue des morts de Lucien, le philosophe cynique Ménippe lance de vives critiques à l'égard d'Amphilochos et de Trophonios, deux personnages que les hommes sont assez fous pour prendre pour des dieux¹²⁰. Amphilochos objecte ironiquement que c'est n'est pas de sa faute si les hommes sont assez fous pour croire de telles choses au sujet des morts. Si Trophonios tente vainement de se défendre dans la suite du dialogue, Ménippe pointe tout de même du doigt le fait qu'un héros n'est ni un homme ni un dieu, et constate finalement que Trophonios et Amphilochos sont bien morts. Ces deux personnages n'étaient pas des dieux olympiens mais des divinités chthoniennes dont le statut ontologique demeurerait ambigu également pour les Anciens¹²¹ : en effet, même si la communauté de Mallos a fait d'Amphilochos un dieu¹²², il demeure qualifié dans ce dialogue de simple mortel, voire de

permettent de provoquer un EMC (état modifié de conscience) : stimuli auditifs, dérèglements alimentaires, isolement social et pertes sensorielles, méditation, sommeil et rêves, restrictions sexuelles, défaillances psychomotrices, utilisation d'opiacées et d'hallucinogènes, ingestion d'alcool; Pierre Bonnechere, *op. cit.*, p. 153 : « Les prêtres savaient pertinemment que cette préparation physiologique déséquilibrait d'office l'organisme, mais ils étaient convaincus qu'elle était la meilleure façon de provoquer la rencontre avec le dieu, qui en avait lui-même fixé le détail de la procédure. Cette précision de Pausanias (9, 40, 1-2) nous permet d'affirmer que les Grecs eux-mêmes considéraient comme "extra-ordinaire" l'expérience que nous étiquetons EMC ».

¹¹⁹ Plutarque, *De Sera Numinis Vindicta*, 563B-568A.

¹²⁰ Lucien, *Les dialogues des morts*, 10.

¹²¹ Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston : Brill, 2003, p. 116.

¹²² Amphilochos est qualifié de dieu sur certaines émissions monétaires de la cité (voir supra p. 72-75) et quelques fois dans les textes : Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 38; Clément d'Alexandrie, *les Stromates*, 1, 21, 134, 4; Plutarque, *De Sera Numinis Vindicta*, 563C.

héros dans la scholie associée¹²³. Dans le douzième conseil des dieux de Lucien, ce problème du statut divin des deux héros est de nouveau posé par le personnage du nom de Mômos qui s'insurge contre tous ces hommes que l'on fait asseoir à la table des dieux alors qu'ils ne le méritent pas¹²⁴ :

« Τὸν Τροφώνιον, ὃ Ζεῦ, καὶ ὁ μάλιστα με ἀποπνίγει, τὸν Ἀμφίλοχον, ὃς ἐναγοῦς ἀνθρώπου καὶ μητρολόου υἱὸς ὢν μαντεύεται ὁ γενναῖος ἐν Κιλικίᾳ, ψευδόμενος τὰ πολλὰ καὶ γοητεύων τοῖν δυοῖν ὀβολοῖν ἕνεκα ».

Trophonios, cher Zeus, et aussi celui qui me fait suffoquer par-dessus tout, Amphilochos, fils d'un homme maudit meurtrier de sa mère qui rend des oracles, le généreux, en Cilicie, mentant la plupart du temps et trompant par des manœuvres de charlatans pour deux oboles.

Si Lucien ramène nos deux héros à de simples « charlatans », d'autres auteurs au contraire n'ont aucun doute sur leur nature divine¹²⁵. Origène, quant à lui, se pose la question de savoir si les individus du nom de Trophonios, d'Amphilochos, d'Amphiaraios et de Mopsos - des entités qui semblent habiter dans leurs sanctuaires (ὡς περὶ οἰκοῦσιν) - sont des démons, des héros ou bien des dieux¹²⁶. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces personnages ont sans aucun doute acquis l'immortalité et qu'ils sont versés dans l'art de passer du monde de l'au-delà au monde humain de par leur nature profondément chthonienne¹²⁷. Dans l'extrait ci-dessus, où par ailleurs Lucien fait (par inadvertance?) d'Alkméon le père d'Amphilochos, nous sommes informés du fait que le héros divinisé de Cilicie rendait des oracles pour deux oboles. Cette somme paraît trop modique pour constituer à elle seule le coût total d'une consultation : on sait que chez Asclépios à Pergame, le consultant devait payer seulement une obole pour dormir dans le sanctuaire, une somme très faible à laquelle s'ajoutaient tout de même des sacrifices non sanglants

¹²³ Scholie à Lucien, 77, 10 : « Ὁ μὲν Τροφώνιος ἐν Λεβαδείᾳ τῆς Βοιωτίας, καθ' ὃ νῦν ἐπὶ λόφου τὸ μαρτύριον Χριστοφόρου τοῦ ἱεροῦ μάρτυρος, τὸ αὐτοῦ συνεστήσατο χρηστήριον πρὸς τῇ συναγκείᾳ τῶν ἐκεῖ πετρωδῶν λόφων, ὁ δὲ Ἀμφίλοχος ἐν Κλάρῳ τῆς κάτω Ἀσίας οὐ πόρρω πολὺ τῆς Μιλήτου. Τροφώνιος καὶ Ἀμφίλοχος ἥρωες ὄντες ἐμαντεύοντο. Λέγουσι δέ, ὅτι οἱ τόποι, ἐν οἷς ἐτάφησαν, ἐπέμειναν μαντευόμενοι » (*L'oracle de Trophonios à Lébadée en Béotie, sur une crête rocheuse mais désormais sous le martyrium dédié au martyr Saint Christophe, fut situé à l'embranchement de vallée d'une crête rocailleuse ici même, alors que d'autre part celui d'Amphilochos était à Claros en Asie Mineure non loin de la cité de Milet. Trophonios et Amphilochos étaient des héros qui rendaient des oracles. On raconte d'autre part que ce fut sur les lieux où ils furent enterrés qu'ils prophétisaient*).

¹²⁴ Lucien, *Le conseil des dieux*, 12, 1-5.

¹²⁵ Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston : Brill, 2003, p. 104 et 116.

¹²⁶ Origène, *Contre Celse*, 3, 34-35.

¹²⁷ Pierre Bonnechere, *Ibid*, p. 118-128.

obligatoires, ce qui revenait à augmenter considérablement le coût de la visite¹²⁸. En fait, ce salaire de deux oboles chez Amphilochos semble avoir une haute valeur symbolique; dans la pièce d'Aristophane *Les grenouilles*, Héraclès informe Dionysos qu'il doit s'acquitter d'un paiement de deux oboles pour pouvoir embarquer sur le frêle esquif de Charon, le passeur des âmes¹²⁹ : « quel pouvoir ont partout ces deux oboles ! » réplique alors Dionysos. Si, au sein du rituel de la consultation oraculaire, cette somme symbolisait le salaire que devait remettre un pèlerin pour être autorisé à descendre aux Enfers, on comprend mieux pourquoi Amphilochos, lui-même passeur d'âme, était taxé comme Trophonios de simple mortel : la visite chez ces « démons souterrains », qui semblaient loger sous le lieu même de leur disparition, prenait vraisemblablement l'allure d'une expédition aux Enfers. Enfin, s'étonnera-t-on dès lors de constater que Théodoret de Cyr¹³⁰, dans un passage où il dénonce avec une verve acerbe la duperie des oracles, cite les sanctuaires d'Amphilochos, de Trophonios, d'Amphiaraos et de Mopsos tout en pointant du doigt les obscurs antres nécromants, établissant ainsi un évident lien de nature entre le monde des morts et les oracles de ces héros chthoniens?

Si pareillement, Aelius Aristide assimilait naturellement Trophonios, Amphilochos et Amphiaraos à des partenaires de fait d'Asclépios, puisque ces héros semblables rendaient ensemble des oracles à ses côtés¹³¹, Philon bien avant lui relatait, dans un passage où il

¹²⁸ G. de Luca, « Le Sanctuaire d'Asklépios à Pergame », *Le Monde de la Bible*, 76 (mai-juin 1992).

¹²⁹ Aristophane, *Les grenouilles*, 140 : « Ἐν πλοιαρίῳ τυννουτῶι σ' ἀνὴρ γέρων ναυτῆς διάξει δυ' ὀβολῶ μισθὸν λαβὼν » (*Dans un batelet pas plus grand que ça un vieux nocher te fera passer pour un salaire de deux oboles*); Pierre Bonnechere, *op. cit.*, p. 106 : « Lucien accuse enfin Amphilochos de tromper son monde pour deux oboles : soit exactement le salaire qu'Héraclès, en discussion avec Dionysos dans les Grenouilles, prête à Charon pour entrer dans les enfers. Si le problème des origines de l'oracle demeure sans réponse, l'insistante proximité des deux figures chez les auteurs impériaux ressort moins énigmatique ».

¹³⁰ Theodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, 10, 3-5. Un peu plus loin, dans un autre extrait de la *Thérapeutique*, Théodoret fustige les oracles de son temps en prenant à partie le groupe des divinités Trophonios, Amphilochos, Amphiaraos et Ammon, associés aux oracles des morts chaldéens (*ibid*, 10, 46-47).

¹³¹ « Ἀμφιάρως μὲν γὰρ καὶ Τροφώνιος ἐν Βοιωτίᾳ καὶ Ἀμφίλοχος ἐν Αἰτωλίᾳ χρησμοδοῦσί τε καὶ φαίνονται, οὗτοι δὲ πανταχοῦ τῆς γῆς διάττουσιν, ὥσπερ ἀστέρες, περίπολοι κοινοὶ καὶ πρόδρομοι τοῦ πατρὸς. Ὅσαχοῖ δὲ Ἀσκληπιῶ εἰσοδοὶ, καὶ τοῦτοις κλισιάδες τε αὐτοῖς ἀνεῖνται πανταχοῦ γῆς καὶ διὰ πάντων ἢ κοινωνία τῷ πατρὶ σώζεται, νεῶν, θυσιῶν, παιάνων, προσόδων, ἔργων ἢ πράττουσιν ». (*Amphiaraos et Trophonios en Béotie, et aussi Amphilochos en Étolie rendent des oracles et se montrent, ceux-ci s'élancent de tous les côtés de la terre comme des astres, compagnons unis et précurseurs du père [Asclépios]. En autant de lieux où Asclépios peut entrer, aussi pour ceux-ci les grandes portes sont ouvertes en tout lieu de la terre, et en toute chose leur association au père est sauve; les temples, les sacrifices, les péans, les processions, les travaux qu'ils font*).

fustigeait l'attitude mégalomane de l'empereur Caligula, que les trois héros possédaient des sanctuaires où se déroulaient des cérémonies initiatiques¹³² :

Ἦρχετο γὰρ ἐξομοιοῦν τὸ πρῶτον τοῖς λεγομένοις ἡμιθέοις ἑαυτὸν, Διονύσῳ καὶ Ἡρακλεῖ καὶ Διοσκούροις, Τροφώνιον καὶ Ἀμφιάραον καὶ Ἀμφίλοχον καὶ τοὺς ὁμοίους χρηστηρίοις αὐτοῖς καὶ ὀργίοις χλευήν τιθέμενος κατὰ σύγκρισιν τῆς ἰδίας δυνάμεως.

Il commença [Caligula] en effet par se rendre semblable lui-même d'abord à ceux que l'on appelle les demi-dieux, Dionysos, Héraclès et les Dioscures, considérant Trophonios, Amphiaraos, Amphilochos, leurs semblables leurs oracles et leurs mystères sacrés comme des objets de risée par comparaison à sa propre puissance.

Philon nous offre ici le commentaire le plus ancien sur l'existence d'un sanctuaire voué à Amphilochos, mais rien ne permet de dire si Mallos ou bien un autre sanctuaire est évoqué dans l'extrait. Le plus intéressant ne réside cependant pas là, mais dans l'organisation astucieuse des deux groupes de divinités : d'une part les demi-dieux auxquels veut ressembler Caligula (Dionysos, Héraclès et les Dioscures) et d'autre part des personnalités mythiques dont on se moque (Trophonios, Amphiaraos et Amphilochos). Ce qui lie ici les trois héros du groupe méprisé par Caligula ce sont leurs oracles et « leurs rites mystériques » (ὄργια). Le mot ὄργιον recouvre une réalité religieuse très précise qui nécessite un point d'explication. Ce terme au pluriel peut en effet désigner un ensemble d'actes religieux liés aux cultes à mystères, notamment ceux de Déméter et de Dionysos, mais peut aussi signifier dans de nombreux cas les objets mêmes qui servaient aux cérémonies de ces cultes¹³³. La réalité religieuse généralement recouverte par le terme ὄργια était les rituels d'initiations aux épiphanies divines organisés loin de la cité, dans des univers « obscurs », où les sens auditif et visuel de fidèles à l'esprit altéré étaient stimulés¹³⁴. Si Philon emploie ici le terme ὄργια, c'est pour désigner non seulement le caractère mystérique de la révélation dans les oracles des trois héros, mais aussi pour signifier la communion qui s'établissait entre « l'initié » et la divinité¹³⁵. Si le versant

¹³² Philon, *Ambassade à Caius*, 78.

¹³³ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968.

¹³⁴ André Motte & Vinciane Pirenne-Delforge, « Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés », *Kernos*, 5 (1992), p. 139 : « Le temps idéal de la célébration, c'est la nuit, " car les ténèbres sont plus saintes ", explique Dionysos dans les *Bacchantes*. Il va sans dire que toutes les célébrations ne se déroulent pas nécessairement pendant la nuit, mais l'obscurité et les ténèbres peuvent également désigner, sur un mode symbolique, le prélude à la révélation ».

¹³⁵ André Motte & Vinciane Pirenne-Delforge, *loc. cit.*, p. 139 : « On comprend dès lors pourquoi certains auteurs chrétiens – ou juifs, comme Philon d'Alexandrie –, tout en stigmatisant les excès des païens, ont repris à leur compte un mot comme ὄργια pour désigner certaines de leurs célébrations, notamment la notion de mystère sacré accompagné d'une communion avec la divinité ».

mystérique est peu visible dans les rites accomplis chez Amphiaraos, il est clairement établi chez Trophonios, où la révélation en « état de transe » stimulait le sens auditif ou visuel d'un consultant non pas endormi mais bien éveillé¹³⁶. Dans une cérémonie mystérique comme celle d'Éleusis, l'objectif du pèlerin est double : opérer une rencontre intime immédiate avec le divin et changer de statut spirituel en passant généralement par une mort temporaire¹³⁷. Atteindre cet objectif nécessitait des jours entiers de préparation durant lesquels certaines pratiques religieuses comme le jeûne rituel, l'isolement, les épreuves purificatrices, la danse frénétique ou l'emploi hypothétique de substances hallucinogènes permettaient de modifier l'état de conscience de l'initié afin de rendre plus aisée sa réception du savoir divin¹³⁸. Dans les oracles des « héros chthoniens » comme Lébadée, Oropos et Mallos, où aucun prophète ne faisait office d'intermédiaire entre la divinité et le pèlerin, le clergé devait provoquer un ébranlement de l'état psychologique et physiologique du visiteur, comme cela se passait dans les cultes à mystères, afin de faciliter la communion avec le dieu. Même si nous ne possédons aucun renseignement sur les cérémonies mystériques qui avaient lieu à Mallos, il semble assuré que le fidèle qui allait à la rencontre d'Amphilochos avait été préparé par tout un rituel qui lui permettait, une fois entré dans l'autre de la divinité, de discuter avec lui en état de veille¹³⁹.

2. 3. 3. Les autres personnages cités avec Amphilochos : Mopsos, Asclépios et les « shamans » grecs

Mopsos et son oracle cilicien, dont on ignore la localisation, ont curieusement peu été associés à Amphilochos. En dépit d'une légende commune qui faisait de Mopsos le « frère ennemi » d'Amphilochos autour de la fondation de Mallos, leurs oracles ne furent pas associés par les Ciliciens et Mopsos ne forma pas, a priori, un couple religieux avec Amphilochos, alors que ceux-ci possédaient un statut ontologique semblable : ce héros, fils

¹³⁶ Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston : Brill, 2003, p. 190-191 : « Le voyage de l'âme et la vision révélatrice durant une transe faisaient office, dans les oracles tel le *Trophonion*, de révélation où se couplaient images et sons, et ce dans une ambiance très similaire aux mystères, dont l'essence même était de *ressentir* la vérité face à une mise en scène d'images mêlées d'explications. L'expérience du sacré trophoniaque, qui laisse " inconscient de soi-même et des autres " mais qui ouvre aussi à des visions majestueuses, devait fortement influencer à vie sur le psychisme des consultants, de façon similaire à l'effet de l'extraordinaire expérience éleusiniennne [...] ».

¹³⁷ Walter Burkert, *Les cultes à mystère dans l'antiquité*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 81-103.

¹³⁸ À propos des facteurs déclencheurs de la révélation à Éleusis, voir Gordon R. Wasson & al, *Road to Eleusis, Unveiling the Secret of the Mysteries*, Harcourt, New York, 1978.

¹³⁹ Voir infra p. 98-103.

de Manto et d'Apollon, avait acquis l'immortalité après un trépas violent et rendait des oracles en Cilicie en apparaissant dans les visions de songe des fidèles qui venaient à sa rencontre. Plutarque nous informe que chez Mopsos le consultant venait inscrire sa question sur une tablette scellée, puis qu'il venait dormir une nuit dans le sanctuaire du héros afin que celui-ci lui délivre une réponse en rêve¹⁴⁰. Chez Amphilochos cependant, et nous étudierons ce point dans le prochain chapitre, le consultant ne venait pas dormir pour voir le dieu, mais semblait aller à sa rencontre comme chez Trophonios, c'est-à-dire dans un état physiologique plus proche de la veille que du sommeil, et qui permettait non seulement de voir la divinité, mais aussi de s'entretenir avec elle. Ainsi, si Trophonios a été si souvent associé à Amphilochos, alors que leurs légendes ne les font jamais se rencontrer (d'après les sources que nous avons conservées), c'est parce que le type de communion qui s'établissait dans leurs oracles était similaire.

Asclépios, divinité chthonienne thaumaturge par excellence, a naturellement été rapproché des héros divinisés Amphilochos, Amphiaraios et Trophonios en raison de leur essence similaire¹⁴¹. Fils d'Apollon et de Coronis selon la version la plus répandue, Asclépios fut arraché au ventre de sa mère par Apollon qui le confia au centaure Chiron afin qu'il lui enseignât la médecine. Apparaissant toujours comme un médecin, il acquit également le pouvoir de ressusciter les morts, ce qui ne manqua d'effrayer Zeus qui le foudroya. Son culte, peut-être originaire de Thessalie, s'était étendu à toute la Grèce. Le dieu médecin était réputé pour guérir ses fidèles par le biais de l'oniromancie dans les sanctuaires où il était vénéré et, tout comme Amphilochos, il avait pour attributs distinctifs le serpent et le chien.

Enfin, tout comme Trophonios, Amphilochos a été rapproché par Celse¹⁴² du groupe des « hommes divins » que Dodds, d'après les travaux de Meuli, avait identifiés sous le nom de « shamans grecs »¹⁴³ : Abaris, Aristée de Proconnèse, Hermotime de Clazomène et

¹⁴⁰ Plutarque, *De Defectu Oraculorum*, 434C. Voir aussi Maxime, *Dialexeis*, 9, 7, b-c.

¹⁴¹ Voir B. Holtzmann, « Asklepios », *LIMC*, 2, Zurich-Munich, p. 863-897.

¹⁴² Celse, *Contre les chrétiens*, 3, 22, 1 – 34b

¹⁴³ Voir l'abondante littérature produite à ce sujet depuis les années 1950 : E. R. Dodds, « Les chamans grecs », *Les Grecs et l'irrationnel*, Flammarion, Paris, 1977, p. 139-178; K. Meuli, « Scythica », *Hermes*, 70, 1935; J. N. Bremmer, *The early greek concept of the soul*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983, p. 14-52; *Idem*, « Travelling Souls? Greek shamanism reconsidered », *The Rise and Fall of the Afterlife*, London; New York : Routledge, 2002, p. 27-40; P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston : Brill, 2003, p. 109-145; M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1974.

Zalmoxis. Il est essentiel de remarquer, comme l'a fait Bonnechere à propos de Trophonios, que « les listes de personnages établies par les Anciens s'entrecroisent et se complètent les unes les autres, et cela suffit à montrer qu'elles n'étaient pas rédigées au hasard, mais en fonction de ressemblances qui se laissaient cataloguer »¹⁴⁴. Ainsi Celse, après avoir longuement disserté sur les prouesses des shamans Abaris, Aristée et Hermotime, révèle implicitement qu'Amphilochos, Amphiaraios, Trophonios et Zalmoxis étaient aussi des « hommes divins », mais à qui les hommes rendaient un culte.

Abaris, dont Apollon serait le père, était un prêtre mythique originaire du pays imaginaire des Hyperboréens réputé capable de se déplacer sur une flèche, et qui avait appris à rendre des oracles par lui-même¹⁴⁵. Aristée était quant à lui un adepte des voyages de l'esprit et du corps : après avoir visité des contrées inconnues situées bien plus au nord que le pays des Hyperboréens, plusieurs témoins rapportaient qu'ils avaient vu mourir l'homme de leurs propres yeux à Proconnèse avant de le voir réapparaître à Cyzique sous forme humaine, ou à Métaponte sous la forme d'un oiseau. Abaris prouvait ainsi à tous qu'il avait acquis des pouvoirs de bilocation grâce à l'ascèse et la transe¹⁴⁶. Hermotime de Clazomène, comme Aristée, pouvait à loisir faire voyager son âme n'importe où tandis que son corps gisait chez lui dans un état de léthargie¹⁴⁷. Le plus célèbre de ces « mages », Zalmoxis, dont on disait qu'il était un disciple de Pythagore tout comme Abaris, s'était retiré dans une maison souterraine (κατάγειον οἶκημα) qu'il avait construite de ses propres mains, et dont il ne sortit qu'au bout de trois années, prouvant ainsi à tous que l'immortalité pouvait être atteinte par la force de l'ascèse¹⁴⁸. Amphilochos n'est pas associé aux shamans grecs par hasard : premièrement, le type de communion qui s'établissait à Mallos entre le

L'emploi du terme shamanisme pose de nombreux problèmes aux historiens de la religion grecque. Pour un survol concis de la question, voir Yulia Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind*, 2009, p. 47-51.

¹⁴⁴ Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston : Brill, 2003, p. 111.

¹⁴⁵ Hérodote, *Histoires*, 4, 36; Lycurgue, *Fragments*, 14, 5, a-b.

¹⁴⁶ Hérodote, *Histoires*, 4, 14-15; Plin, *Histoire naturelle*, 7, 174.

¹⁴⁷ Apollonios, *Histoires merveilleuses*, 3, 1 : « Περὶ δὲ Ἑρμοτίμου τοῦ Κλαζομενίου τοιαῦτά τινα μυθολογεῖται. Φαθὶ γὰρ αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος πλαζομένην ἀποδημεῖν ἐπὶ πολλὰ ἔτη καὶ κατὰ τόπους γινομένην προλέγειν τὰ μέλλοντα ἀποβήσεσθαι, οἷον ὄμβρους μεγάλους καὶ ἀνομβρίας, ἔτι δὲ σεισμούς τε καὶ λοιμούς καὶ τὰ παραπλήσια, τοῦ σωματίου κειμένου, τὴν δὲ ψυχὴν καθάπερ εἰς ἔλκτρον διὰ χρόνων τινῶν εἰσερχομένην διεγείρειν τὸ σῶμα » (*Au sujet d'Hermotime de Clazomène voici les récits fabuleux que l'on entend. On raconte en effet que son âme, qui errait ça et là, voyageait hors de son corps pendant très longtemps et qu'en différents endroits, elle prédisait les choses de l'avenir, telles que les grands orages, les sécheresses, ou encore les séismes, les fléaux et les autres choses semblables; tandis que son corps restait inerte, son âme entraînait après un certain temps comme dans une enveloppe et réveillait le corps*).

¹⁴⁸ Hérodote, *Histoires*, 4, 95-96; pour une étude complète de ce personnage, voir Mircea Eliade, *Zalmoxis, the Vanishing God*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

consultant et le héros divinisé semblait se rapprocher des « extases » que pouvait provoquer ces mages afin d'acquérir la vérité sur l'organisation du cosmos. Deuxièmement, Plutarque nous conte dans son *De Sera Numinis Vindicta* qu'un certain Thespésios de Soloi, à la suite d'une chute accidentelle qui intervint après une révélation oraculaire d'Amphilochos, fut plongé dans un profond coma qui permit à son âme de sortir momentanément de son corps selon des modalités très similaires à celle d'une extase mystique pour finalement partir explorer un au-delà sublunaire où il découvrit la vérité sur la nature véritable de l'âme; une expérience et un voyage dans un au-delà aux odeurs orientales que connaissaient bien les Grecs avec les fameux récits de Zalmoxis, Aristée et Hermotime.

Enfin, dans un extrait de son *Apologie*, Justin, auteur chrétien du II^{ème} siècle ap. J.-C., aborde le sujet des croyances sur les âmes des morts en citant les oracles d'Amphilochos, d'Apollon et de Zeus mais en mentionnant aussi le « shaman » Empédocle, le mystique Pythagore et l'épisode de la descente aux Enfers d'Ulysse dans l'Odyssée. Celui-ci établissait donc une nouvelle fois un lien entre Amphilochos, les morts et les shamans, mais connecte également la divinité aux phénomènes de l'enthousiasme et de la catabase dans l'Hadès¹⁴⁹ :

« Ἀλλ' ἐπεὶ καὶ αἴσθησις πᾶσι γενομένοις μένει καὶ κόλασις αἰωνία ἀπόκειται, μὴ ἀμελήσητε πεισθῆναι τε καὶ πιστεῦσαι ὅτι ἀληθὴ ταῦτα ἐστὶ. Νεκρομαντεῖαι μὲν γὰρ καὶ αἱ ἀδιαφθόρων παιδῶν ἐποπτεύσεις καὶ ψυχῶν ἀνθρωπίνων κλήσεις καὶ οἱ λεγόμενοι παρὰ τοῖς μάγοις ὄνειροπομοὶ καὶ πάρεδροι καὶ τὰ γινόμενα ὑπὸ τῶν ταῦτα εἰδόντων πεισάτωσαν ὑμᾶς, ὅτι καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει εἰσὶν αἱ ψυχαί, καὶ οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες, καὶ τὰ παρ' ὑμῖν λεγόμενα μαντεῖα Ἀμφιλόχου καὶ Δωδώνης καὶ Πυθοῦς, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτά ἐστι, καὶ τὰ τῶν συγγραφῶν διδάγματα, Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου, Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους, καὶ ὁ παρ' Ὀμήρῳ βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσεὺς εἰς τὴν τούτων ἐπίσκεψιν ».

Mais puisque l'intelligence de percevoir existe chez tous ceux qui vivent et que le châtement éternel est mis de côté, ne vous laissez pas bernier et ne croyez pas que ces choses-ci sont la vérité : la nécromancie, l'examen du cadavre des enfants innocents, l'évocation d'âmes humaines, ce que l'on entend dire de la part des mages sur les songes qui prennent place auprès des hommes, mais aussi les choses accomplies par tous ceux qui vous persuadent par leur connaissance de ces choses-là; qu'après la mort les âmes conservent leurs sensations, mais également que ces âmes des morts prennent possession d'hommes qui se laissent abandonner, que tous appellent les démoniaques et les possédés; et les oracles dont on entend parler par chez vous, celui d'Amphilochos, du Dodonien, du Pythien et tous ceux du même genre, mais également les enseignements des écrivains, d'Empédocle et de Pythagore, de Platon et de Socrate, le trou chez Homère et la descente d'Ulysse pour rendre visite aux âmes de morts.

¹⁴⁹ Justin, *Apologie*, 18, 2-6.

Même si cet extrait relève en grande partie de l'exercice rhétorique, il synthétise de manière assez remarquable les points fondamentaux que nous avons étudiés au cours de ce chapitre : la grande renommée d'Amphilochos et son univers religieux constitué par le transport divin (δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους), l'évocation d'âmes mortelles, le shamanisme grec et enfin la descente dans le monde de l'au-delà.

2.4. Conclusion

Amphilochos n'était pas juste l'objet d'un culte héroïque localisé, mais il avait très tôt bénéficié d'une bonne place au sein de divers univers religieux du monde grec : d'abord aux côtés de son père en Béotie, puis comme héros guérisseur en Attique, et enfin en tant que divinité oraculaire en Acarnanie et en Cilicie. C'est à Mallos que le héros, élevé à un statut ontologique supérieur, acquit une grande réputation en prophétisant directement aux consultants qui venaient lui rendre visite. Ce sanctuaire de Mallos, dont l'origine n'est pas claire, a probablement fonctionné assez tôt, peut-être dès l'époque d'Alexandre, et était devenu à l'époque romaine presque aussi prestigieux que ceux de Delphes, de Dodone, de Didymes et de Claros. Amphilochos, divinité qui semblait loger près de son tombeau à Mallos, dans un univers médian situé à la frontière de l'Hadès, a été naturellement rapproché de Trophonios, une divinité à l'essence semblable qui invitait les pèlerins à descendre dans son antre pour leur faire vivre l'expérience d'un voyage initiatique par l'intermédiaire d'une mort temporaire. Amphilochos, tout comme lui, était un initiateur divin qui apparaissait véritablement aux yeux des hommes pour leur insuffler une partie de son omniscience : comprendre la façon dont le pèlerin interagissait avec le dieu constitue l'objet de la dernière partie, le point fondamental de notre étude.

Chapitre 3

Les modalités de la révélation chez Amphilochos à Mallos

3.1. Voir et entendre le dieu éveillé

Malheureusement, nous possédons trop peu d'éléments sur l'oracle de Mallos pour pouvoir reconstituer convenablement la manière dont le pèlerin interagissait avec la divinité. Aucun texte n'explique en détail le déroulement de la consultation à l'inverse du sanctuaire d'Apollon à Korope, ou du sanctuaire de Trophonios à Lébadée. Tant que le site de l'oracle d'Amphilochos à Mallos n'aura pas été retrouvé puis fouillé, nous ne pourrions que rester en équilibre sur la corde raide de l'interprétation des textes. Néanmoins, l'enjeu de ce chapitre est le plus important : tenter d'apporter, grâce aux quelques informations glanées dans les sources littéraires, la moins mauvaise hypothèse sur les modalités de la révélation divine dans le sanctuaire cilicien.

3.1.1. Approche du problème

Beaucoup de modernes pensent que le rituel de l'incubation avait cours à Mallos, tout comme dans les sanctuaires d'Asclépios, d'Amphiaraos et de Mopsos, où le consultant venait effectivement dormir près du temple de la divinité pour obtenir une prophétie en songe¹. Puisqu'Amphilochos a naturellement, de part son statut ontologique, été rapproché de ces divinités chthoniennes chez lesquelles l'incubation était pratiquée, il semblait logique de supputer que les mêmes rituels se déroulaient dans son antre cilicien. Même les auteurs anciens ont parfois eu de la difficulté à saisir la nature de la communion divine à Mallos, comme Tertullien, qui classait par défaut les oracles d'Amphilochos et de Trophonios dans le sac commode des « oracles par les songes » sans vraiment se soucier de ce qui s'y passait réellement². Or, nous avons bien vu que chez Trophonios la vérité divine était révélée au pèlerin non pas durant son sommeil, mais alors qu'il se trouvait être dans un

¹ Auguste Bouche-Leclercq, *op. cit.*, p. 770-772; Pierre Sineux, *op. cit.*, p. 145; Theodora S. Mackay, *op. cit.*, p. 2113-2115; Tanja Susanne Scheer, *op. cit.*, p. 222-241.

² Tertullien, *De l'âme*, 46, 11 : « Ceterum Epicharmus etiam summum apicem inter diuinationes somniis extulit cum Philochoro Atheniensi. Nam et oraculis hoc genus stipatus est orbis, ut Amphiaraei apud Oropum, Amphilochoi apud Mallum, Sarpedonis in Troade, Trophonii in Boeotia, Mopsi in Cilicia, Hermionae in Macedonia, Pasiphaeae in Laconica » (*Au reste même Epicharme, avec Philochore l'Athénien, élève les songes au sommet d'entre les toutes les divinations. Et de fait, la terre est entourée d'oracles de genre-là, comme celui d'Amphiaraos à Oropos, d'Amphilochos à Mallos, de Sarpédon en Troade, de Trophonios en Béotie, de Mopsos en Cilicie, d'Hermione en Macédoine, de Pasiphaé en Laconie*).

état physiologique situé « entre la veille et le sommeil »³ lors duquel celui-ci voyait et/ou entendait le dieu grâce à une « transe de vision ». Le texte de Dion Cassius sur l'oracle d'Amphilochos est tout aussi révélateur de la difficulté qu'avaient pu avoir les Anciens à caractériser ce type d'oracle⁴ :

« Τοῦτό τε οὖν αὐτὸς ἤκουσα παρών, καὶ ἕτερον τοιόνδε εἶδον. Ἔστιν ἐν Μαλῶ πόλει τῆς Κιλικίας Ἀμφιλόχου χρηστήριον, καὶ χρᾶ δι' ὀνειράτων. Ἐχρησεν οὖν καὶ τῷ Σέξτῳ, ὃ διὰ γραφῆς ἐκεῖνος ἐδήλωσε · παιδίον γὰρ τῷ πίνακι ἐνεγέγραπτο δύο δράκοντας ἀποπνίγον καὶ λέων νεβρὸν διώκων. Οὐδὲ ἔσχον αὐτὰς συμβαλεῖν, τῷ πατρὶ συνῶν ἄρχοντι τῆς Κιλικίας, πρὶν πυθέσθαι τοὺς τε ἀδελφοὺς ὑπὸ τοῦ Κομόδου, ὃς μετὰ ταῦτα τὸν Ἡρακλέα ἐζήλωσε τρόπον τινὰ πνιγέοντας, ὥσπερ καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἔτι νήπιος ὢν ἱστορεῖται τοὺς ὑπὸ τῆς Ἥρας ἐπιπεμφθέντας αὐτῷ δράκοντας ἀποπνίζαι καὶ γὰρ (καὶ οἱ Κυντίλιοι ἀπηγγονήθησαν), καὶ τὸν Σέξτον φεύγοντα καὶ διωκόμενον ὑπὸ τοῦ κρείττονος ».

Ceci, je l'ai donc entendu moi-même puisque j'étais présent, et j'ai aussi vu autre chose : il y a dans la cité de Mallos en Cilicie un sanctuaire oraculaire d'Amphilochos, et celui-ci rend des oracles par le biais des rêves. Il a donc prophétisé aussi pour Sextus et montra la réponse à celui-ci au moyen d'un dessin : sur la tablette en effet il grava un garçon en train d'étrangler deux serpents et un lion poursuivant un faon. Mon père se trouvait être alors gouverneur de la Cilicie, et je n'avais rien pour expliquer ces choses-là avant que je n'apprisse que les deux frères avaient été étranglés par Commode qui, après ces choses-là, envoyait d'une certaine façon Héraclès qui, comme on le sait, étrangla lui-même les serpents envoyés contre lui par Héra alors qu'il n'était encore qu'un petit garçon (et les Quintilii furent en effet étranglés). [Je n'avais rien pour expliquer ces choses-là non plus avant que je n'apprisse] que Sextus avait fui et qu'il était poursuivi par un plus puissant que lui.

Dion Cassius ne s'embarrasse pas de détails et ne s'intéresse ici qu'à la petite histoire peu fiable de la prophétie délivrée à Sextus. Même si les tablettes inscrites contenant les prophéties étaient généralement laissées à la vue de tous dans les sanctuaires oraculaires, et même si Dion Cassius a pu voir celle qu'Amphilochos remit à Sextus, il n'est pas du tout certain que celui-ci ait connu le fonctionnement de l'oracle. L'historien bithynien semble rapporter le récit d'une prophétie déformée *a posteriori* qui fut probablement arrangée pour les besoins de son histoire. Le mot « ὄνειρα », qui ici qualifie le moyen par lequel Amphilochos aurait rendu ses oracles, est aussi peu précis que le « somnium » de Tertullien et doit être compris comme un terme générique qui ne livre pas vraiment d'indices sur ce qui se passait dans le sanctuaire. Chose tout de même intéressante, Dion Cassius nous révèle que « le dieu » avait remis une tablette (πίναξ) à Sextus avec la prophétie dessinée dessus. Il va sans dire que nous devons voir dans ce témoignage une métaphore qui masque une explication plus rationnelle : gageons que cette tablette devait être remise par un

³ Plutarque, *De Genio Socratis*, 590B.

⁴ Dion Cassius, *Histoire romaine*, 72, 7, 1-3.

prophète du temple au consultant qui, lui-même, aurait dessiné sous inspiration divine, le dieu « guidant » sa main sur la tablette. On sait par ailleurs que chez Trophonios, une fois que le pèlerin remontait de l'ancre souterrain, celui-ci, l'esprit encore altéré, devait mettre par écrit ce qu'il avait vu ou entendu⁵; on peut imaginer, étant donné les liens intrinsèques qui unissent Amphilochos et Trophonios, qu'un processus similaire se déroulait donc à Mallos après que le pèlerin, en état de choc, obtint sa révélation divine par le biais d'une communion intime.

Un passage de Lucien nous livre bien davantage de détails sur ce qui se passait durant la consultation. Le sophiste de Samosate relate en effet, dans un court extrait de son essai satirique *L'amoureux du mensonge*, que le pseudo philosophe Eucrates est entré en communion avec Amphilochos alors qu'il avait décidé de tester la véracité des prophéties rendues par le héros divinisé dans son oracle cilicien. Ce texte, bien plus détaillé que le précédent quoique toujours succinct, nous dévoile partiellement la façon dont le fidèle interagissait avec Amphilochos. Lucien est l'auteur du corpus des sources littéraires qui fournit le plus de détails sur le déroulement de la consultation, mais l'exercice de reconstitution de ce processus religieux s'avère très délicat lorsqu'on connaît la nature satirique des écrits du sophiste qui, tirant son inspiration de l'ancienne comédie, du dialogue platonicien et des satires du cynique Ménippe, s'acharne à dénoncer avec un humour incisif ce qu'il pense être les idioties de son temps⁶. Lucien est brillant, très scrupuleux et précis dans les informations qu'il donne, mais son jeu ironique n'a de cesse que de tromper le lecteur : à titre d'exemple, signalons que les éléments épars de sa vie disséminés dans son œuvre servent pour beaucoup d'artifices littéraires qui ne permettent pas d'établir une reconstitution satisfaisante de sa biographie. Toutefois, *L'amoureux du mensonge* est une œuvre plutôt bien ancrée dans le réel puisque Lucien, encore relativement jeune et non initié aux écrits ménipéens, adopte un style précis et vif dans le but d'exprimer sa circonspection à l'égard des histoires extraordinaires de shamans, de revenants et de dieux qui apparaissent en personne⁷. Il est pour ainsi dire réconfortant de

⁵ Pausanias, *Description de la Grèce*, 9, 39, 14 : « Τοὺς δὲ ἐξ τοῦ Τροφωνίου κατελθόντας, ἀνάγκη σφᾶς, ὅποσα ἤκουσεν ἕκαστος ἢ εἶδεν, ἀναθεῖναι γεγραμμένα ἐν πίνακι » (*Il est d'autre part nécessaire, pour ceux qui sont descendus chez Trophonios, de remettre par écrit sur une tablette tout ce que chacun a vu ou entendu*).

⁶ Daniel Ogden, *In search of the sorcerer's apprentice : the traditional tales of Lucian's Lover of lie*, Swansea : Classical Press of Wales, 2007, p. 1-44.

⁷ Maurice Croiset, *Essai sur la vie et les œuvres de Lucien*, Paris : Hachette, 1882, p. 54 : « Ecoutez le Tychiadès du *Parasite* ou de l'*Ami du mensonge* et le narrateur du *Banquet*, c'est bien toujours le Lucien de l'*Hermitisme*; il n'a pas encore appris à l'école de Ménippe ni des poètes de l'ancienne comédie ces hardiesses de fantaisie dont il usera un peu plus tard; l'esprit chez lui a le pas sur

constater que c'est à l'intérieur de ce pamphlet que Lucien donne une brève mais précieuse description de la consultation oraculaire à Mallos; ce rituel avait toutes les chances d'être connu de l'auteur lui-même, ou de sa source, au regard de la précision des termes qu'il employa pour le décrire. Pour mieux comprendre le passage que nous allons décrypter, il convient de faire également remarquer au lecteur que *L'amoureux du mensonge* est une satire structurée par dix fables « fantastiques » qui traitent successivement des exploits thaumaturgiques d'un mage chaldéen, des déplacements aériens d'un shaman hyperboréen, des talents d'exorciste d'un syro-palestinien, d'une apparition de la déesse Hécate et de sa descente aux Enfers, du voyage dans l'Hadès d'un certain Cléomène, de l'apparition de fantômes nocturnes, et pour finir des prouesses d'un prêtre égyptien du nom de Pancratès qui passait pour être resté vingt-trois ans dans des chambres souterraines de sanctuaires (ἐν τοῖς ἀδύτοις ὑπόγειος)⁸ à apprendre la magie d'Isis⁹. Suite à ces récits qui font la part belle aux voyages d'âmes, aux prouesses magiques et aux visions de l'Hadès, Eucrates insère un onzième conte dont nous ne connaissons pas la fin : la consultation chez Amphilochos. Le thème de ce dernier conte se prête donc parfaitement à l'ambiance « magique » du reste du dialogue puisqu'Amphilochos était auréolé d'attributs shamaniques et infernaux que nous avons déjà identifiés et que le texte de Lucien met de nouveau en exergue¹⁰.

3.1.2. Analyse du texte de Lucien

« Ἄ δὲ Ἀμφιλόχου τε ἤκουσα ἐν Μαλλῷ, τοῦ ἥρωος ὕπαρ διαλεχθέντος μοι καὶ συμβουλευσάντος περὶ τῶν ἐμῶν, καὶ ἃ εἶδον αὐτός, ἐθέλω ὑμῖν εἰπεῖν, εἴτα ἐξῆς ἃ ἐν Περγᾶμῳ εἶδον καὶ ἃ ἤκουσα ἐν Πατάροις.
Ὅποτε γὰρ ἐξ Αἰγύπτου ἐπανήειν οἶκαδε ἀκούων τὸ ἐν Μαλλῷ τοῦτο μαντεῖον ἐπιφανέστατόν τε καὶ ἀληθέστατον εἶναι καὶ χρᾶν ἐναργῶς πρὸς ἔπος ἀποκρινόμενον οἷς ἂν ἐγγράψας τις εἰς τὸ γραμματεῖον παραδῶ τῷ προφήτῃ, καλῶς ἔχειν ἡγησάμην ἐν παράπλῳ πειραθῆναι τοῦ χρηστηρίου καὶ τι περὶ τῶν μελλόντων συμβουλευσασθαι τῷ θεῷ ».

Ce que j'ai entendu à Mallos de la part d'Amphilochos, lorsque le héros a tenu une conversation avec moi en vision éveillée au sujet de mes affaires, et ce que j'ai vu moi-même, je désire vous en parler; puis en suivant [je veux vous entretenir aussi] des choses que j'ai vues à Pergame et des choses que j'ai entendues à Patara.

En effet lorsque je naviguais d'Égypte vers chez moi, j'avais entendu que cet oracle à Mallos était le plus illustre et le plus véridique, et que le dieu prophétisait de façon claire tout en répondant mot pour mot à ceux qui inscrivaient leur question sur une tablette

l'imagination, il s'attache à la réalité, qui lui suffit, et c'est dans des scènes de la vie ordinaire qu'il fait mouvoir ses personnages ».

⁸ Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 34.

⁹ Daniel Ogden, *In search of the sorcerer's apprentice : the traditional tales of Lucian's Lover of lie*, Swansea : Classical Press of Wales, 2007.

¹⁰ Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 38.

transmise au prophète : j'estimais qu'il serait bon en passant de tenter l'expérience de l'oracle et de demander conseil au dieu au sujet de l'avenir.

Le récit se découpe en deux parties aisément repérables : tout d'abord Eucrates insère un prologue sur les merveilles qu'il a vues et entendues à Mallos, Pergame et Patara, puis celui-ci débute le récit *stricto sensu* en détaillant les circonstances qui l'ont amené à consulter l'oracle d'Amphilochos. Cette structure discursive, qui insiste d'abord sur l'unique expérience d'Eucrates, permet de susciter la curiosité de l'auditoire afin de le tenir en haleine. Cependant, au moment où Eucrates s'apprête à décrire en détail ce qu'il vient de vivre à Mallos, le dialogue s'arrête car le très sceptique Tychiades, personnage principal du dialogue, quitte l'assemblée puisqu'il ne veut plus écouter les billevesées de ses congénères. Si l'on maudit celui-ci de ne pas rester quelques minutes de plus afin d'écouter le début du onzième conte sur la consultation oraculaire à Mallos, il est tout de même nécessaire de prendre conscience que Lucien, très habilement, a pris soin de structurer son récit de telle manière qu'il laisse entrevoir suffisamment d'éléments pour comprendre les modalités de la révélation divine.

Eucrates nous informe tout d'abord revenir d'Égypte, ce qui, avant sa consultation oraculaire, colore de manière particulière le voyage du pseudo philosophe¹¹; le passage ou le séjour en Égypte est effectivement vu comme « un *topos* traditionnel des vies de philosophes »¹². Étant donné qu'Eucrates est perçu par ses camarades et par Tychiades comme un sage¹³, son retour d'Égypte s'inscrit parfaitement dans cette tradition du voyage philosophique et spirituel à la recherche de la vérité. Il agrmente en outre son voyage par quelques expériences mystiques dans de grands centres oraculaires afin d'appréhender d'une autre façon sa recherche de la vérité. Mais chez Lucien, qui désire se moquer des schémas traditionnels de vies de philosophes, Eucrates est considéré comme le premier des crédules et son retour d'Égypte prend alors une couleur très ironique.

Si l'expérience de l'oracle d'Amphilochos tentait Eucrates, c'est d'une part en raison de la véracité des prophéties qui y étaient rendues (ἀληθέστατον), mais aussi en raison de

¹¹ Daniel Ogden, *In search of the sorcerer's apprentice : the traditional tales of Lucian's Lover of lie*, Swansea : Classical Press of Wales, 2007, p. 21-25.

¹² Luc Brisson, « L'Égypte de Platon », *Études Philosophiques*, 1987, p. 153; dans le *Timée* 22b, où Platon met en scène un dialogue entre le sage grec Solon et un prêtre égyptien, on voit de manière exemplaire comment l'Égypte est perçue par les Grecs comme le pays de la connaissance immémoriale, le berceau de la sagesse humaine.

¹³ Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 17, 11 – 18, 1 : « Καὶ πῶς ἄν, ἦν δ' ἐγώ, ἀπιστήσαιμι Εὐκράτει τῷ Δεινῶνος, σοφῷ ἀνδρὶ καὶ μάλιστα ἐλευθερίῳ, τὰ δοκοῦντα οἱ λέγοντι οἴκοι παρ' αὐτῷ ἐπ' ἐξουσίας » (*Comment pourrai-je mettre en doute Eucrates fils de Deinon, un homme sage et par-dessus tout libre, qui exprime ses opinions chez lui avec une totale liberté?*).

son éclat (ἐπιφανέστατον). L'adjectif ἐπιφανής, qui dans son acception figurée signifie l'éclat ou la renommée, qualifie dans son sens propre des objets ou des personnages qui se rendent visibles aux yeux des autres, plus particulièrement lorsqu'il s'agit de divinités¹⁴ (l'épiphanie signifiant en grec l'apparition soudaine d'une divinité¹⁵). Autrement dit, on peut imaginer que dans l'esprit de Lucien, l'adjectif pouvait faire double emploi et signifier d'une part la renommée du lieu sacré, et d'autre part la façon dont le dieu se montrait aux fidèles qui venaient le consulter.

Ensuite, Eucrates nous dit qu'Amphilochos délivre des réponses clairement (ἐναργῶς) et mot pour mot (πρὸς ἔπος) à ceux qui inscrivent leur question sur une tablette. Ainsi le texte nous informe que le consultant, après avoir gravé une tablette avec sa question, remettait celle-ci à un prophète puis entraînait lui-même dans le temple pour consulter le dieu. Lorsque celui-ci sortait de « la chambre » du dieu, le prophète lui remettait sa tablette soit pour qu'il grave lui-même sa réponse, comme chez Trophonios, soit pour qu'il prenne connaissance de la réponse que « le dieu » avait déjà inscrite (probablement par l'entremise d'un prophète). Il semble peu probable cependant que le clergé ait eu la possibilité de « jouer des tours » aux consultants en prenant connaissance de leurs questions¹⁶. Le fait de remettre à un prophète sa question par écrit était une pratique assez courante dans les sanctuaires oraculaires (Didymes¹⁷, Koropé¹⁸, Mallos, Dodone, etc.), mais celle qui

¹⁴ Hérodote, *Histoires*, 3, 27 : « Ἀπὸ γένου δὲ Καμβύσεω ἐς Μέμφιν ἐφάνη Αἰγυπτίοισι ὁ Ἄπις, τὸν Ἕλληνας Ἐπαφὸν καλέουσι · ἐπιφανέος δὲ τούτου γενομένου αὐτίκα οἱ Αἰγύπτιοι εἵματά τε ἐφόρεον τὰ κάλλιστα καὶ ἦσαν ἐν θαλίῃσι » (*Après que Cambyse arriva à Memphis, Apis, que les Grecs nomment Epaphos, apparut aux Égyptiens. Celui-ci s'étant manifesté, les Égyptiens aussitôt prirent leurs plus beaux vêtements et se mirent en fête*).

¹⁵ Plutarque, *Vie de Thémistocle*, 30 : « Τῷ δὲ λέγεται καθεύδοντι μεσημβρίας τὴν μητέρα τῶν θεῶν ὄναρ φανεῖσαν εἰπεῖν · Ὡ Θεμιστόκλεις, ὅστερ' κεφαλῇς λεόντων, ἵνα μὴ λέοντι περιπέσῃς. Ἐγὼ δ' ἀντὶ τούτου σε αἰτῶ θεράπειαν Μνησιπτολέμαν [...] Διαφυγὼν δὲ τὸν κίνδυνον οὕτω καὶ θαυμάσας τὴν ἐπιφάνειαν τῆς θεοῦ, ναὸν τε κατεσκεύασεν ἐν Μαγνησίᾳ Δινδυμῆνης καὶ τὴν θυγατέρα Μνησιπτολέμαν ἱέρειαν ἀπέδειξεν » (*Mais à ce que l'on raconte, alors que Thémistocle dormait au milieu du jour, la mère des dieux lui apparut en songe et lui dit : « Thémistocle, laisse en arrière la tête des lions afin que tu ne tombes pas sur un lion. Moi, en échange de ce conseil, je te demande Mnèsiptoléma pour servante » [...] Ayant fui ce danger-ci et ayant admiré l'apparition de la déesse, il lui construisit un temple dit « de Dindymène » à Magnésie et fit de sa fille Mnèsiptoléma une prêtresse*).

¹⁶ Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden; Boston : Brill, 2003, p. 105 : « Que le pèlerin confie sa question écrite n'implique évidemment ni la réponse par un prophète, ni l'abus de confiance de la part du clergé qui aurait pris connaissance de l'interrogation ».

¹⁷ Roland Martin & Henri Metzger, *La religion grecque*, Paris : Presses universitaires de France, 1976, p. 43-53; Joseph Eddy Fontenrose, *Didyma : Apollo's Oracle, cult, and companions*, Berkeley : University of California Press, c1988, p. 77-105

¹⁸ Vincent du Sablon, *De la vitalité oraculaire à l'époque hellénistique : le cas du sanctuaire d'Apollon à Koropé*, Mémoire de Maîtrise (histoire), Ottawa : Library and Archives Canada =

consistait à laisser le consultant écrire sa réponse l'était beaucoup moins. Il n'y a en effet guère que chez Trophonios où l'on retrouve cette tradition : puisqu'à Lébadée, le fidèle s'entretenait lui-même avec la divinité sans l'entremise d'un prophète du temple, c'était à lui de remettre une tablette inscrite une fois la révélation obtenue. Ce rituel, qui rentrait dans le processus de réminiscence des choses vues et/ou entendues dans l'ancre souterrain, a selon toute vraisemblance été pratiqué aussi à Mallos puisque là-bas, comme à Lébadée, le pèlerin lui-même était son propre prophète.

En ce qui concerne le mode de révélation, tout donne l'impression dans le discours d'Eucrates que le dieu ne rendait pas ses prophéties par le biais des songes : celui-ci dit avoir conversé avec Amphilochos alors qu'il était éveillé (ὕπαρ). La confrontation des textes de Dion Cassius et Lucien pose donc problème aux chercheurs puisque deux types de communions sont décrits : l'un par le biais des rêves, l'autre par le biais d'une « vision éveillée »¹⁹. Cependant, on ne peut que difficilement mettre les textes de Lucien et Dion sur le même plan en termes d'informations. Lucien, qui va beaucoup plus loin dans sa description, et qui cite plusieurs fois l'oracle d'Amphilochos dans son œuvre, connaissait manifestement beaucoup mieux ce lieu sacré que l'historien bythinien. Chaque mot de la description d'Eucrates semble refléter subtilement la façon dont Amphilochos se manifestait; celui-ci nous apprend après son prologue qu'Amphilochos délivrait une réponse « clairement » (ἐναργῶς), ou plus exactement « de manière visible ». L'adjectif ἐναργής qualifie en effet le plus souvent, dans des contextes d'apparitions divines, des personnages « qui se montrent, ou se rendent visibles » aux yeux de tous²⁰. L'adverbe, dans le contexte de la consultation, induit donc une manifestation divine d'ordre visuel qui « frappait » les yeux du consultant. Au début du livre XX de *L'Iliade*, Zeus ordonne à Thémis de convoquer les dieux pour les entretenir sur sa volonté de voir la guerre s'achever. Héré intervient pour déclarer qu'il faut soutenir Achille et l'aviser de son destin pour qu'au moment de la bataille, il n'ait pas peur de faire face à un dieu, parce qu'il est difficile de se confronter « à un dieu qui apparaît en chair et en os » (χαλεποὶ δὲ θεοὶ

Bibliothèque et Archives Canada, 2005, p. 61-78; Louis Robert, « Sur l'oracle d'Apollon Koropaios », *Hellenica*, 5, Paris, 1948, p. 16-28.

¹⁹ Tanja Susanne Scheer (*op. cit.*, p. 232) a été un des premiers chercheurs à se demander si la consultation à Mallos fonctionnait effectivement bien par le rituel de l'incubation sans toutefois parvenir à fournir une nouvelle hypothèse concluante concernant le type de communion qui y avait lieu. Theodora S. Mackay a aussi pensé, à la lecture du témoignage de Lucien, que l'oracle utilisait une autre forme de communication divine que les rêves (*op. cit.*, p. 2113). Quant à Bonnechere, il a été le premier à judicieusement rapprocher les consultations chez Trophonios et Amphilochos (*op. cit.* p. 102-106).

²⁰ En ce sens il est aussi synonyme de ἐπιφάνης dans le texte.

φαίνεσθαι ἐναργεῖς)²¹. Le terme désigne ici très clairement une apparition du dieu dans une forme non travestie, et que les hommes peuvent voir²². En outre, l'adverbe ἐναργῶς est très fréquemment employé dans les récits de vision de songes pour signifier l'apparition claire d'une divinité²³. A la fin du livre IV de *L'Odyssée*, Pénélope vient de voir l'εἶδωλον (le fantôme) de sa sœur en rêve venir à son chevet pour l'encourager et lui donner de l'espoir. Au moment de son éveil, elle se rend compte que le songe qu'elle « a vu surgir de la nuit était très clair » (ὥς οἱ ἐναργὲς ὄνειρον ἐπέσσυτο νυκτὸς ἀμολγῶ)²⁴. Il faut garder à l'esprit que dans les épopées homériques, ὄνειρος (le songe) qualifie à la fois la vision de songe mais aussi l'εἶδωλον qui rend visite au rêveur²⁵. Il n'y a pas de distinction faite entre le phénomène onirique et le contenu de celui-ci : ils sont tous deux appréhendés comme le tout d'une réalité parallèle qui appartient au monde du sommeil²⁶. Nous retrouvons toujours ce même emploi de ἐναργῶς chez Hérodote et Eschyle : un personnage qualifie sa vision de « claire » (ἐναργής) après avoir vu en songe l'εἶδωλον d'un défunt ou d'un dieu²⁷. À cet élément visuel de la communion suggéré par ἐναργῶς s'ajoute d'autre part l'élément auditif mis en évidence par l'expression πρὸς ἔπος (mot pour mot). Si la traduction française peut se révéler très imprécise, « mot pour mot » pouvant aussi bien signifier une réponse écrite qu'orale, en grec, il n'y a pas de place pour le doute : il s'agit bien d'une réponse orale en contexte oraculaire²⁸. Lucien nous livre donc la clef qui nous permet de comprendre le

²¹ Homère, *L'Iliade*, 20, 131.

²² Dans deux passages de *L'Odyssée* l'adjectif ἐναργής est employé pour signifier de manière véritable ou allégorique la venue en « chair et en os » d'une divinité. Dans *L'Odyssée*, 3, 420, Nestor prend la parole et invoque Athéna afin qu'elle « vienne de sa personne » (ἐναργής ἦλθε) pour le festin qui se prépare. Dans *L'Odyssée*, 7, 201, Alkinoos se demande si Ulysse n'est pas un dieu : en effet, il se souvient cent fois par le passé quand les dieux sont « apparus en personne » (φαίνονται ἐναργεῖς) s'asseoir à côté des Phéaciens fils de Poséidon, sans jamais se cacher. Ulysse est un être humain et si les Phéaciens peuvent confondre sa venue avec celle d'un dieu, c'est que ceux-ci, quand ils viennent rendre visite à certains hommes, peuvent prendre une apparence tellement réelle qu'on peut aisément les confondre avec le commun des mortels.

²³ Antonius Hendrik Maria Kessels, *Studies on the dream in greek literature*, Utrecht, HES, 1978, p. 183-184.

²⁴ Homère, *L'Odyssée*, 4, 841.

²⁵ Renée Piettre, « Oneiros, le dieu-songe », *Uranie*, 7, 1997, p. 115-140. En ce qui concerne le songe chez Homère, voir tout particulièrement William Stuart Messer, *The dream in Homer and Greek Tragedy*, New York, Columbia University Press, 1918; R. G. A. Lieshout, *Greeks on Dreams*, Utrecht, The Netherlands, HES Publishers, 1980; Edmond Lévy, « Le rêve chez Hérodote », *Ktèma*, 20, 1995, p. 17-27; Antonius Hendrik Maria Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, HES, 1978.

²⁶ Dario del Corno, « Dreams and their Interpretation in Ancient Greece », *BICS*, 29, 1982, p. 55 : « For the Greeks, dreams were also a mysterious revelation of a world unknown to man, and yet just as real as the world in which they lived ».

²⁷ Hérodote, *Histoires*, 7, 47; Eschyle, *Les Perses*, 179.

²⁸ Hérodote, *Histoires*, 1, 13; Homère, *L'Odyssée*, 12, 266. Chez Hérodote, le mot est employé pour signifier la réponse de la pythie aux Lydiens : « Τοῦτου τοῦ ἔπος Λυδοῖμ τε καὶ οἱ βασιλέες αὐτῶν

fonctionnement de la révélation amphilochienne : une réponse prophétique où le dieu apparaît en « chair et en os » pour donner une réponse « orale » à ceux qui ont écrit leur question sur une tablette remise au prophète du temple.

Par ailleurs, dans son prologue, Eucrates désire informer ses compères de toutes les choses « qu'il a entendues de la part d'Amphilochos » (ἃ δὲ Ἀμφιλόχου τε ἤκουσα) et « tout ce que lui-même a vu » (ἃ εἶδον αὐτός). Ainsi, cette description sensitive du prologue (voir et entendre) fait parfaitement écho à ce qu'Eucrates révèle dans le texte en suivant : une apparition manifeste du dieu et sa réponse orale mot pour mot. L'implication du consultant dans la communion divine était totale puisqu'Eucrates nous dit avoir vu et entendu lui-même (αὐτός) le dieu. Le prophète ou *promantis* (prêtre), contrairement au *mantis* (devin), accomplit un sacerdoce qui fait de lui un serviteur de la divinité, et son porte-parole qui « vit » à ses côtés dans le sanctuaire. Un prophète « œuvre pour la divinité, parle à sa place, et évolue sous sa dépendance et son emprise »²⁹, mais chez Amphilochos, celui-ci ne délivre pas la prophétie aux consultants. On peut imaginer que son rôle est essentiel à la bonne préparation physique et psychologique du pèlerin qui, comme chez Trophonios, devait se laisser submerger lui-même par le divin. Si à Mallos vision et audition sont de mise lors de la révélation, Eucrates prend bien soin de préciser qu'à Patara, seule son ouïe fut motivée, et qu'à Pergame, sa vision uniquement. Cette distinction fondamentale permet de révéler astucieusement en seulement quelques mots les grandes différences d'organisation entre les trois lieux sacrés qui, de cette manière, se définissent aussi les uns par rapport aux autres. Il existait à Pergame un oracle d'Asclépios Sôter, fameux à l'époque d'Hadrien, dans lequel le consultant était invité à passer la nuit de manière à recevoir en songe les prescriptions du dieu³⁰. Pour un Grec, la vision de songe était un phénomène qui excitait principalement le sens visuel et moins le sens auditif : l'expression grecque consacrée pour signifier que l'on a eu un songe est ὄναρ ἰδεῖν, c'est-à-dire « avoir vu un songe »³¹. L'oniromancie n'était donc vraisemblablement pas pratiquée à Mallos puisque si le consultant rêvait, on ne pouvait lui faire percevoir aucun son. A

λόγον οὐδένα ἐποιεῦντο, πρὶν δὴ ἐπετελέσθῃ » (*Mais ni les Lydiens ni leurs rois ne tinrent compte de cette prédiction avant qu'elle ne fût accomplie*). Chez Homère, ἔπος fait référence aux paroles prophétiques du devin Tirésias : « καὶ μοι ἔπος ἔμπεσε θυμῷ μάντηος ἀλαοῦ, Θηβαίου Τειρεσίαιο » (*Aussi me revenaient au cœur les paroles du devin aveugle Tirésias de Thèbes*).

²⁹ Stella Georgoudi, « Les porte-parole des dieux : réflexion sur le personnel des oracles grecs », *Sibille e linguaggi oracolari : mito, storia, tradizione : atti del convegno, Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa : Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, p. 331.

³⁰ G. de Luca, « Le sanctuaire d'Asklépios à Pergame », *Le Monde de la Bible*, 76, mai-juin 1992, p. 16.

³¹ G. Björck, « ὄναρ ἰδεῖν, de la perception du rêve chez les anciens », *Erano*, 44, 1946, p. 306-314.

Patara, il existait un oracle d'Apollon et on racontait qu'après avoir passé la moitié de l'année à Delos, le dieu venait y délivrer ses prophéties durant l'été. Hérodote nous informe que dans ce sanctuaire, c'est une prophétesse (πρόμαντις τοῦ θεοῦ) qui venait dormir dans le temple afin de recevoir la révélation du dieu en rêve, et non le pèlerin qui devait probablement se contenter d'écouter celle-ci déclamer ce qu'elle avait vu durant son sommeil³². De fait, si la révélation était uniquement auditive, comme à Delphes où le pèlerin entendait la pythie sans la voir, comment expliquer la présence d'images chez Amphilochos? Si Eucrates révèle qu'à Mallos images et sons sont combinés, c'est probablement pour signifier une sorte d'immersion plutôt brusque et totale dans un « autre-monde ».

D'ailleurs, cette double réception sensitive en contexte oraculaire semble avoir une résonance particulière chez les Grecs. Dans le *De Genio Socratis*, Plutarque raconte comment Timarque a pénétré dans l'ancre de Trophonios pour savoir ce qu'il en était réellement de l'essence du δαίμων de Socrate. Après avoir accompli tous les rites qui convenaient, et après avoir passé deux nuits et un jour sous terre, il revint à la surface en racontant aussitôt la plupart des choses incroyables qu'il avait vues et entendues (διηγείτο ἡμῖν θαυμάσια πολλὰ καὶ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι)³³. En outre, Pausanias nous informe que, toujours chez Trophonios, « la manière dont est révélé l'avenir n'est pas unique, et que l'on peut voir et/ou entendre » la prophétie une fois dans l'ancre obscur (ἀλλὰ πού τις καὶ εἶδε καὶ ἄλλος ἤκουσεν)³⁴. Enfin, dans *La descente aux Enfers de Ménippe*, Lucien nous raconte comment le philosophe Ménippe voyagea dans le monde de l'Hadès dans le but de questionner le devin Tirésias sur le meilleur moyen d'avoir une bonne vie. Le philosophe est plutôt réticent à conter le récit de son voyage à son ami, mais ce dernier insiste et prie Ménippe de l'informer de « tout ce qu'il a vu et tout ce qu'il a entendu une fois chez les morts » (εἶθ' ἐξῆς ἃ τε εἶδες ἃ τε ἤκουσας παρ' αὐτοῖς)³⁵. Aussi, à la fin de son récit de voyage, le philosophe révèle à son ami être remonté par l'ancre de Trophonios à Lébadée. Ainsi, chez Trophonios et Amphilochos, la réception de la prophétie se faisait selon des modalités similaires qui combinaient images et sons; « voir et entendre » confine à la révélation totale immergeant le pèlerin dans une interaction intime avec le dieu³⁶. La

³² Hérodote, *Histoires*, 1, 182-183; René Lebrun, « Quelques aspects de la divination en Anatolie du sud-ouest », *Kernos*, 3, 1990, p. 193-194.

³³ Plutarque, *De Genio Socratis*, 590B.

³⁴ Pausanias, *Description de la Grèce*, 9, 39, 11.

³⁵ Lucien, *Ménippe*, 2.

³⁶ On remarquera aussi, dans un contexte beaucoup plus large que celui de la religion grecque, que l'homme qui a vu et entendu est généralement celui qui a compris l'ordonnement du monde après

récurrente association entre Trophonios et Amphilochos apparaît beaucoup moins énigmatique. Mais chez Trophonios, Timarque a rapporté ne pas vraiment savoir « s'il était conscient ou s'il rêvait », un état psychologique et physiologique proche de la transe sur lequel il n'arrivait à mettre aucun mot³⁷. Or par chance, chez Amphilochos, Eucrates met un mot sur l'état qui à la fois excitait son sens visuel et son sens auditif lors de sa communion sacrée : ὕπαρ (la vision éveillée³⁸).

3.1.3. Ὑπαρ : « la vision éveillée »

Le terme grec ὕπαρ, qui dans ce texte est utilisé pour rendre compte de la nature de l'interaction avec la divinité, pose de nombreux problèmes aux spécialistes d'une part quant à son étymologie, et d'autre quant à son acception qui reste difficilement traduisible : il signifie tantôt un « songe véridique », tantôt « l'état de veille », tantôt « la réalité » et tantôt « le jour »³⁹. Dans toute la littérature grecque, il est la plupart du temps accolé au mot ὄναρ

une révélation divine qui l'avait placé à un degré de conscience supérieur. Ainsi, dans l'Ancien Testament (Job, 13, 1-2), après que Job exposa les manifestations des ravages de la puissance divine, celui-ci dit à son auditoire : « toutes ces choses, mon œil l'a vu, mon oreille l'a entendu et a compris cela » (הָיָה לְעֵינַי וְלְאָזְנִי כֻּלָּם וְיָדַעְתִּי כֻּלָּם). Dans l'évangile selon saint Matthieu (13, 16-17), Jésus informe ses disciples qu'il leur a été donné de connaître les mystères du Royaume des Cieux et qu'ils sont chanceux eux qui ont vu et entendu : « Ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί, ὅτι βλέπουσιν · καὶ τὰ ὅρα ὑμῶν, ὅτι ἀκούει. Ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφητῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδον · καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν » (*Ils sont heureux vos yeux parce qu'ils voient, ainsi que vous oreilles parce qu'elles entendent. En vérité je le vous le dis, beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir tout ce que vous voyez, et ils n'ont pas vu, entendre tout ce que vous avez entendu, et ils n'ont pas entendu*).

³⁷ Pierre Bonnechere, *op. cit.*, p. 186 : « Le vocabulaire relatif à l'état des consultants dans l'antre n'aide nullement à une meilleure compréhension. Quelques fragments d'auteurs classiques, mais toujours décontextualisés, parlent de rêve et de sommeil sans qu'on ait l'impression d'une grande précision [...]. Les sources nous renvoient donc à un stade médian entre le sommeil onirique et la vision éveillée, ce qui correspond quelque part à la définition de cette brève perte de conscience spontanée et en dehors de la sphère du sommeil qu'est la transe ou la syncope ».

³⁸ Si l'on retrouve le terme ὕπαρ écrit dans toutes les traductions actuelles du texte de Lucien, gardons à l'esprit que celui-ci reste une conjecture des modernes. En effet, le manuscrit originel comporte un tout autre mot : ὑπερδιαλεχθέντος. Mais étant donné que ce verbe n'existe pas dans la langue grecque, et qu'il s'agit là tout bonnement d'une erreur de copiste, une correction par conjecture en ὕπαρ διαλεχθέντος a fait l'unanimité parmi les chercheurs. Enfin, notons que la traduction de Harmon chez Loeb manquait de justesse puisqu'il avait traduit le mot ὕπαρ par « en plein jour » (in broad day). Si dans l'expression idiomatique καὶ ὄναρ καὶ ὕπαρ le terme possède en effet cette acception, son sens plein une fois seul signifie « une vision éveillée », ou « l'état de veille ». La nouvelle traduction proposée par Ogden (waking state) tient compte de cette légère erreur; Pierre Bonnechere, *op. cit.*, p. 105 : « De plus, le terme ὕπαρ, en ce contexte mantique et avec l'ironie de Lucien, est à comprendre au sens de " vision éveillée " ».

³⁹ Antonius Hendrik Maria Kessels, *Studies on the dream in greek literature*, Utrecht, HES, 1978, p. 186-189; Michel Casevitz, « Les mots du rêve en grec ancien », *Ktèma*, 7, 1982, p. 71-72; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris : Klincksieck, 1999, p. 1157.

(le songe)⁴⁰ ou un de ses dérivés, avec lesquels il produit des oppositions syntaxiques et dialectiques dont le sens varie légèrement. Il faut attendre le II^{ème} siècle ap. J.-C. pour voir ce terme être utilisé seul⁴¹, principalement en tant que locution adverbiale signifiant « en réalité »⁴². Chez Homère, certains chercheurs pensent que ὕπαρ signifiait « le rêve véridique » opposé au rêve trompeur dont on ne doit pas tenir compte (ὄναρ), alors que d'autres suggèrent qu'il signifiait déjà « la réalité » puisque sa première acception supposée (le rêve véridique) se heurte à des incohérences de sens manifestes⁴³. On constate par ailleurs que ὕπαρ signifiait dès le début de l'époque classique « l'état de veille » ou « la réalité à l'état de veille » et que son association constante avec ὄναρ permettait d'illustrer le passage soudain ou progressif dans le temps de l'état physiologique du sommeil à celui de la veille; ainsi Pindare raconte que Bellérophon avait eu une apparition de la déesse Athéna après qu'il fut extirpé du rêve pour se trouver être en état de veille⁴⁴. Si ὄναρ-ὕπαρ oppose le sommeil à la veille, il peut également signifier une opposition entre la nuit et le jour dans l'expression idiomatique « καὶ ὄναρ καὶ ὕπαρ », employée pour illustrer le fait qu'une

⁴⁰ A. J. Van Vindenkens, « L'origine ouralienne de gr. ὄναρ, etc., arm. anurj et alb. âdërrë, etc. "rêve" », *Orbis*, 12, 1963, p. 482-483; Michel Casevitz, « Les mots du rêve en grec ancien », *Ktëma*, 7, 1982, p. 67-73.

⁴¹ Antonius Hendrik Maria Kessels, *op. cit.*, p. 187, note n°41.

⁴² Maxime de Tyr, *Dissertations*, 10, 1e : « Λέγει γάρ που Ὅμηρος δύο εἶναι πύλας ἀμενηνῶν ὀνείρων, τὴν μὲν ἐξ ἐλέφαντος, τὴν δὲ ἐκ κεράτων · τοὺς μὲν οὖν διὰ κεράτων ἰόντας ἀτρεκεῖς τε εἶναι καὶ πιθανοὺς πιστεύεσθαι · τοὺς δὲ ἐτέρους σφαλεροὺς, καὶ ἀπατεῶνας, καὶ μηδὲν ὕπαρ ἐπὶ τὴν ψυχὴν φέτοντας » (*Homère dit en effet qu'il y a deux portes des songes quelque part, l'une d'ivoire, l'autre de corne. Donc, ceux qui d'une part passent à travers la porte de corne sont précis et on croit qu'ils sont vraisemblables. Les autres, au contraire, sont faibles, trompeurs, puisqu'ils n'apportent en réalité rien sur l'âme*).

⁴³ Homère, *L'Odyssée*, 19, 546-547 : « Θάρσει, Ἰκαρίου κούρη τηλεκλειτοῖο· οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται » (*Fille du Glorieux Icare, sois sans crainte ! Ceci n'est pas un mauvais songe, mais un heureux songe véridique ce qui va s'accomplir pour toi*). D'après la traduction de Bérard, éd. Les Belles Lettres.

Homère, *L'Odyssée*, 20, 87-90 : « Αὐτὰρ ἐμοὶ καὶ ὀνείρατ' ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων. Τῇδε γὰρ αὖ μοι νυκτὶ παρέδραθεν εἵκελος αὐτῷ, τοῖος ἐὼν, οἷος ἦεν ἅμα στρατῷ · αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ χαῖρ', ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ὄναρ ἔμμεμαι, ἀλλ' ὕπαρ ἦδη » (*Mais moi, le ciel m'afflige encor de mauvais songes ! Cette nuit, Ulysse était à dormir près de moi ! Je le retrouvais tel qu'il partit pour l'armée ! Quelle joie dans mon cœur ! Car je croyais que c'était fidèle non pas à un songe trompeur, mais déjà à un songe véridique*). D'après la traduction de Bérard, éd. Les Belles Lettres. Voir également Antonius Hendrik Maria Kessels, *op. cit.*, p. 187; nous pensons aussi qu'une traduction de ὕπαρ par « la réalité » est plus judicieuse chez Homère. On voit en effet mal pourquoi l'acception de ὄναρ, qui signifie chez Homère tout simplement le songe, changerait une fois accolée à son antonyme ὕπαρ. D'autre part, si Homère ne veut signifier qu'une opposition entre deux types de songes, pourquoi ὕπαρ est-il projeté dans un cadre temporel différent de celui de ὄναρ? (Le verbe être est au futur dans le premier extrait et la conjonction ἦδη dans le second extrait place ὕπαρ dans une situation passée).

⁴⁴ Pindare, *Olympiques*, 13, 67-69 : « Ἐξ ὀνείρου δ' αὐτίκα ἦν ὕπαρ, φώνασε δ' [...] » (*Hors du rêve aussitôt il était en état de veille, et Pallas lui délivra ces paroles : [...]*)

situation donnée demeure immuable⁴⁵. Toutefois, le plus souvent, ce tandem oppose ce qui est du domaine du rêve à ce qui est du domaine de la réalité⁴⁶.

Dans tous ces cas, le terme ὕπαρ ne semble avoir de sens que lorsqu'il est accolé à son antonyme ὄναρ comme s'il ne pouvait exister sans lui, comme s'il partageait une équivalence de nature avec lui, comme si son apparition nécessitait la présence préliminaire de l'autre. Ὑπαρ ne semble pas seulement définir « la réalité » ou « l'état réel des choses », sinon nous rencontrerions très souvent ce terme seul dans la littérature, ce qui n'est pas le cas; le terme exprimerait plutôt le reflet du monde onirique et de ses visions de songe projeté dans la sphère du réel et du monde de la veille. Ὀναρ-ὕπαρ exprimait vraisemblablement chez les Grecs la dualité entre d'une part le monde de la nuit, obscur et animé par des visions de songes qui se produisent durant le sommeil, et d'autre part le monde du jour, lumineux et animé par la « vision de la réalité » durant la veille. Platon, qui a abondamment utilisé ce tandem syntaxique dans sa dialectique discursive, est probablement l'auteur qui permet de cerner le mieux tout l'univers métaphorique attaché à ὕπαρ⁴⁷. Dans *La République*, à la fin de l'allégorie de la caverne, le philosophe déclare que ceux qui ont vu le chemin de la vérité en se retournant auront un esprit beaucoup plus aguerri pour cerner la véritable réalité du monde dans lequel ils vivent; alors, « la constitution deviendra " une réalité visible " (ὕπαρ), et non pas un " rêve " (ὄναρ), comme dans la plupart des États d'aujourd'hui où les chefs se battent pour les ombres et se disputent l'autorité, comme si c'était un grand bien »⁴⁸. Un peu plus loin, Platon dit même que, pour ceux qui « saisissent quelque chose de l'être, de la géométrie et des autres arts de la sorte, nous voyons qu'au sujet de l'essence de l'être ils rêvent (ὀνειρώττουσι), et que ceux-ci sont incapables de le voir en pleine lumière/en réalité (ὕπαρ) »⁴⁹. Ὑπαρ est un des mots employés par Platon pour exprimer la vision pure et absolue du monde dévoilée grâce

⁴⁵ Hippocrate, *De Humoribus*, 4, 4-6 : « Ἡ δὲ ἀπειρία, κακὸς θησαυρὸς καὶ κακὸν κειμήλιον τοῖσιν ἔχουσιν αὐτέην, καὶ ὄναρ καὶ ὕπαρ, εὐθυμίας τε καὶ εὐφροσύνης ἅμοιρος, δειλίας τε καὶ θρασύτητος τιθήνη » (*L'ignorance est un mauvais trésor et un mauvais bien pour ceux qui la possèdent et, de nuit comme de jour, elle les prive de confiance et de joie tout en les alimentant de lâcheté et d'audace*).

⁴⁶ Plutarque, *Vie de Démétrios*, 5, 5 : « Καὶ ταχὺ τὴν Ἀντιγόνην γενομένην ὄψιν ὕπαρ αὐτῷ συνετέλει τὸ χρεὼν » (*Et aussitôt ce qui arriva à Antigone en rêve, le destin l'accomplissait pour lui en réalité*).

⁴⁷ *Philèbe*, 36e, 65e; *Phèdre*, 277d; *La République*, 476c, 520c-b, 533b-c, 574e; *Timée*, 71e; *Le Politique*, 277d.

⁴⁸ Platon, *La République*, 520c : « [...] καὶ οὕτω ὕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ πόλις οἰκήσεται, ἀλλ' οὐκ ὄναρ, ὥς νῦν αἱ πολλαὶ ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται, ὥς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος ».

⁴⁹ Platon, *La République*, 533b-c : « Αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτη ἐπομένας, ὁρῶμεν ὥς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν [...] ».

à l'acquisition de la vérité une fois hors de la caverne : le mot exprime l'éveil de la conscience et la luminosité de la vérité. Ὀναρ devient dans le même temps le monde trompeur où vivent les personnes qui ne sont pas sorties de la caverne : le mot exprime le sommeil de la conscience et la noirceur de l'ignorance. Le couple ὄναρ-ὑπαρ joue en fait chez Platon sur les trois oppositions entrevues plus haut, et établit une dichotomie entre deux univers métaphoriques cohérents qui se définissent l'un par rapport à l'autre : (1) le passage du sommeil à la veille, (2) du rêve à la réalité, (3) de l'obscurité à la luminosité. Ὑπαρ est donc un des outils linguistiques qui permet à Platon de signifier, dans un contexte philosophique de recherche de l'essence des choses, l'éveil du disciple qui sort de la sphère de l'illusion pour contempler avec ses yeux le monde lumineux de la vérité pure. Bien des siècles plus tard, dans son l'œuvre l'*E de Delphes*, Plutarque exprima également par ce même terme ὑπαρ l'éveil de la conscience religieuse nécessaire à ceux qui n'ont pas cerné la vision réelle de la divinité⁵⁰. Enfin, il est essentiel de remarquer que plusieurs lexicographes donnaient à ὑπαρ le sens de « spectacle de la vérité » (ὄπτασία ἀληθείης)⁵¹, un phénomène qui n'apparaissait pas en songe puisque ce mot était synonyme de ἐγρήγορσις (l'état de veille)⁵² : l'acception du terme était donc, dès l'époque classique, intrinsèquement liée à la manifestation soudaine de la vérité dans le monde de l'éveil, en se définissant comme l'univers contraire à celui du sommeil.

Polybe va encore plus loin dans un extrait de son histoire⁵³ :

« Τῇ δὲ μητρὶ τοῦ πράγματος ἄφνω προσπεσόντος, περιχαρὴς οὖσα πρὸς τὰς θύρας ἀπήντα καὶ μετὰ παραστάσεως ἠσπάζετο τοὺς νεανίσκους, ὥστε τὸν Πόπλιον ἐκ τοῦ συμβαίνοντος δοκεῖν πᾶσι τοῖς προακηκοόσι τῶν ἐνυπνίων μὴ μόνον κατὰ τὸν ὕπνον, ἔτι δὲ μᾶλλον ὑπαρ καὶ μεθ' ἡμέραν διαλέγεσθαι τοῖς θεοῖς ».

Sa mère apprenant soudainement la nouvelle, s'avança remplie de joie vers la porte puis accueillit avec affection et transport les jeunes gens, de sorte qu'après ce qui arriva il

⁵⁰ Plutarque, *Sur l'E de Delphes*, 393D : « Ὡς δὲ νῦν ἐν τῷ καλλίστῳ τῶν ἐνυπνίων τὸν θεὸν ὀνειροπολοῦντας ἐγείρωμεν καὶ παρακαλῶμεν ἀνωτέρω προάγειν καὶ θεᾶσθαι τὸ ὑπαρ αὐτοῦ καὶ τῇν οὐσίαν [...] » (*Mais éveillons ceux qui comme maintenant rêvent du dieu dans le plus beau des songes et invitons-les à s'élever de bas en haut et contempler la vision réelle de la divinité et de son essence [...]*).

⁵¹ Etymologicum Magnum : « Ἐγρήγορσις, ὄπτασία ἀληθείης, οὐκ ἐν ὀνείρῳ · ἀλήθεια, οὐκ ὄνειρος » (*état de veille, spectacle de la vérité, qui n'est pas dans le rêve : la vérité, pas le rêve*); voir également la définition semblable du Lexicum Seguerianum.

⁵² Kessels (*op. cit.*, p. 189) pense que cette définition a été inventée par les lexicographes pour expliquer les vers d'Homère et ainsi opposer des rêves véridiques (ὑπαρ) à des rêves trompeurs (ὄναρ). Cependant, la définition est très claire sur ce point : les lexicographes ont parfaitement indiqué que ὑπαρ se définissait par rapport à la sphère onirique, mais n'était pas le rêve, et bien le synonyme de ἐγρήγορσις (la veille).

⁵³ Polybe, *Histoire*, 10, 5, 4-5.

semblait à tous ceux qui avaient entendu parler des songes, que Scipion conversait avec les dieux durant le sommeil, mais bien plus encore en état de veille et pendant le jour.

Dans cet extrait, on voit que Scipion est beaucoup plus à même d'interagir avec la divinité lorsqu'il a une vision éveillée (μᾶλλον ὕπαρ) : tout fonctionne comme si le rêve était l'étape préliminaire d'aborder la révélation divine et que « la vision éveillée », qui succédait au rêve, était l'étape fondamentale de sa communion avec les dieux puisqu'il avait alors tout le loisir de s'entretenir avec eux⁵⁴. Non seulement le sujet est conscient qu'il est éveillé, mais il peut par voie de conséquence parler avec le dieu, alors que le rêve le permet beaucoup moins. Ὑπαρ met l'homme en possession de sa conscience dans une sorte d'état « enthousiaste » qui lui permettrait d'interagir clairement avec une divinité. D'ailleurs, dans le *Timée* 71e, Platon avait semble-t-il déjà rapproché l'état ὕπαρ de l'état de transport divin (enthousiasme)⁵⁵. Si ὕπαρ est ainsi constamment associé à ὄναρ jusqu'au II^{ème} siècle ap. J.-C., c'est que dans l'imaginaire grec, cette sorte de « transport enthousiaste » accompagné de visions était probablement conceptualisé comme un rêve éveillé. Enfin, dans un registre très différent, Aelius Aristide a rapporté un jour avoir vu Asclépios alors qu'il se trouvait être « entre le sommeil et la veille », et qu'il pouvait presque toucher le dieu sans pouvoir ouvrir les yeux de peur qu'il ne s'éloigne⁵⁶ : il dit avoir navigué entre la sphère du sommeil et la sphère de la réalité sans pouvoir véritablement contrôler consciemment ses faits et gestes, et sans pouvoir mettre de mots sur son expérience⁵⁷.

Aussi, à Mallos, les sens visuel et auditif d'Eucrates sont non seulement excités, mais il a en plus tout le loisir de converser avec le dieu (ὕπαρ διαλεχθέντος), comme Scipion pouvait le faire après son rêve : il est en état de ὕπαρ, un c'est-à-dire un état de veille

⁵⁴ Lapassade a montré comment le passage du sommeil à la veille pouvait être un facteur déclencheur de trances dites « hypnopompiques ». George Lapassade, *Les états modifiés de conscience*, Presses universitaires de France, Paris, 1987.

⁵⁵ Le philosophe précise en effet que « c'est à celui qui est en possession de sa raison qu'il convient de réfléchir, après se les être souvenues, aux paroles professées en rêve ou en état de veille par la puissance de la mantique ou du transport divin (ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως) [...] ». Platon met ici en exergue une idée d'alternative (ἢ) entre le rêve (ὄναρ) et la vision éveillée (ὕπαρ) de même qu'il pose une idée d'alternative (τε καὶ) par ce que les provoquent : la divination ou bien le transport divin (enthousiasme).

⁵⁶ Aelius Aristide, *Les discours sacrés*, 48, 31-33.

⁵⁷ Lapassade, à la suite de James, montre comment la transe extatique met la personne dans l'impossibilité, une fois revenu à un état de conscience ordinaire, de communiquer son expérience à autrui et de l'expliquer. Chez Plutarque, Timarque raconte en outre à son entourage que chez Trophonios, une fois couché dans l'autre, celui-ci ne savait pas s'il rêvait ou bien s'il était éveillé (Plutarque, *De Genio Socratis*, 590B). George Lapassade, *Les états modifiés de conscience*, Presses universitaires de France, Paris, 1987, p. 65-70.

accompagné de visions qui ne le prive pas totalement de sa conscience⁵⁸, puisqu'il a la sensation de discuter avec la divinité qui est apparue clairement, la voir, la sentir, et accueillir son savoir en écoutant distinctement ce qu'elle a à lui révéler. Si l'on regarde le court récit de la consultation d'Eucrates à Mallos dans son ensemble, on voit qu'à trois reprises le pseudo philosophe évoque de manière précise la nature auditive et visuelle de la révélation : (1) voir et entendre le dieu (ἤκουσα / εἶδον), (2) une apparition visible et une réponse orale mot pour mot (ἐναργῶς / πρὸς ἔπος), (3) une discussion avec la divinité en vision éveillée (ὕπαρ διαλεχθέντος). Ces trois groupes, qui insistent sur la stimulation visuelle et auditive, se répondent dans un discours savamment construit qui rend compte d'un mode de révélation qui n'était pas l'oniromancie, et où le dieu se montrait à un consultant qui, lui-même, pouvait presque palper son interlocuteur divin dans un état plus proche d'une « transe » que du sommeil. Ainsi, si l'on accepte l'idée d'une similitude entre les expériences religieuses lébadéenne et mallote, fréquemment suggérée par les textes, cette « vision éveillée » désignait une expérience religieuse qui aurait donné la sensation au fidèle, dans un état de semi-conscience bien distingué du sommeil, d'être capable de communiquer directement avec un être divin.

Les historiens modernes, lorsqu'il ont tenté de comprendre pragmatiquement le texte de Lucien, arrivaient à la conclusion qu'une sorte de supercherie avait permis à Eucrates de recevoir une réponse verbale qui aurait côtoyé l'oniromancie : ou bien celui-ci était un illuminé qui avait cru « causer avec la statue d'Amphilochos »⁵⁹, ou bien celui-ci s'était entretenu avec un prêtre du temple déguisé comme le dieu⁶⁰. Il n'y a aucun indice valable pour supputer que des consultants crédules avaient affaire à un clergé malhonnête : il n'y a qu'un athée moderne pour pouvoir nous expliquer sans défaillir que les prêtres, probablement les citoyens les plus pieux, étaient en fait des animateurs qui se déguisaient « en dieu » ou bien poussaient des cris pour simuler une intervention divine. Eucrates, comme Timarque chez Trophonios, a probablement fait l'expérience d'une « lucidité hallucinée » comparable à une « transe », ou, pour rester plus prudent, un état situé à mi-

⁵⁸ Pierre Bonnechere, *op. cit.*, p. 187 : « Ὑπαρ est une catégorie grecque, difficile à rendre en termes actuels, car la révélation y passe pour claire et directe, avec un contrôle de la conscience qui interdit de l'assimiler à de courtes absences psychiques; il doit s'agir là aussi de trances légères, à l'instar de la transe poétique, bien décrite ailleurs par Plutarque, ou de rêves clairvoyants, peut-être partiellement conscients ».

⁵⁹ Auguste Bouche-Leclercq, *Histoire de la Divination*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 2003, p. 772.

⁶⁰ Theodora S. Mackay, « Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia », *ANRW*, 2, 18, 3, Berlin-New York, 1990, p. 2114 : « His character was going on to tell how Amphilochus conversed with him in broad daylight and advised him about his affairs, which suggest some sort of verbal delivery by a person impersonating the god, but unfortunately Lucian breaks the story off at this point, and we are given no further details ».

chemin entre le rêve et la réalité et où « l'activité hallucinatoire se couple à la rationalité de la veille »⁶¹. Il faut garder à l'esprit, pour reprendre les mots de Yulia Ustinova⁶², que l'homme qui vit l'expérience d'une « transe » n'a pas la sensation d'avoir des « hallucinations »⁶³ : ce qu'il vit est toujours la réalité, mais une autre réalité où son esprit s'est élevé à un degré supérieur de compréhension du monde. Même si « la vision éveillée » d'Ecurate ne peut être caractérisée en terme modernes (la traduction du terme ὕπαρ demeurant en outre très incertaine), nous pensons que, comme pour l'oracle de Trophonios, l'expérience du pseudo philosophe devrait s'entrevoir par le prisme des états modifiés de conscience⁶⁴, et non pas comme une forme de spectacle monté par les prêtres au fond d'un *adyton*.

3.2. Quelques indices supplémentaires sur la révélation à Mallos.

3.2.1 L'oracle de Glykon à Abonouteichos

Avant de poursuivre le point fondamental de la révélation divine à Mallos, regardons l'extrait d'un autre essai satirique de Lucien qui nous en apprend indirectement un peu plus encore sur l'organisation de la consultation. Dans *Le faux prophète*, c'est avec une certaine animosité et en usant d'un style satirique très marqué que le sophiste syrien décrit la personnalité du prophète Alexandre, fondateur d'un oracle du dieu Glykon à Abonouteichos, et sur lequel il déploie toute une verve discursive dans le seul but de convaincre les lecteurs que la cible de son pamphlet n'est qu'un idiot qui utilisait les plus basses supercheries à des fins malhonnêtes⁶⁵. Quand vient le moment d'aborder la question de la consultation dans l'oracle fondé par Alexandre, voici ce que nous dit Lucien⁶⁶ :

⁶¹ George Lapassade, *op. cit.*, p. 95-96.

⁶² Yulia Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind*, Oxford University Press, 2009, p. 23-24.

⁶³ Le mot hallucination, trop négativement connoté, donne l'impression qu'il s'agit simplement d'effets visuels non réels. En vérité, l'expérience de la révélation mystique peut se traduire par un sentiment général de symbiose avec l'univers.

⁶⁴ A ce titre, consulter l'excellent ouvrage de Yulia Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind* (2009) et plus particulièrement le chapitre intitulé « Caves Experiences and the Human Mind » (p. 13-52) où l'auteur synthétise de manière remarquable les réflexions sur les états modifiés de conscience et la vie religieuse des anciens Grecs. Signalons cependant la très regrettable absence d'Amphilochos dans son ouvrage, alors que celui-ci aurait complètement mérité sa place entre Trophonios, Amphiaraos et Asclépios. La démonstration de Pierre Bonnechere à propos de l'oracle de Trophonios (*op. cit.*) est aussi un exemple en matière d'utilisation d'études neuropsychologiques dans le cadre des rituels religieux anciens.

⁶⁵ Marcel Caster, *Études sur Alexandre ou le faux prophète*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1938; Cristopher Prestige Jones, « Alexander of Abonuteichos », *Culture and Society in Lucian*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, p. 133-148.

⁶⁶ Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 20.

Καὶ ἐπειδὴ καιρὸς ἦν, οὐπὲρ ἔνεκα τὰ πάντα ἐμεμηχάνητο, καὶ χρᾶν τοῖς δεομένοις καὶ θεσπίζειν, παρ' Ἀμφιλόχου τοῦ ἐν Κιλικίᾳ τὸ ἐνδόσιμον λαβὼν - καὶ γὰρ ἐκεῖνος, μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς τελευτὴν τοῦ Ἀμφιάρεω καὶ τὸν ἐν Θήβαις ἀφανισμόν αὐτοῦ ἐκτεσθῶν τῆς οἰκείας εἰς τὴν Κιλικίαν ἀφικόμενος, οὐ πονήρως ἀπήλλαξεν, προθεσπίζων καὶ αὐτὸς τοῖς Κίλιξι τὰ μέλλοντα καὶ δὴ ὀβολοὺς ἐφ' ἐκάστῳ χρησμῷ λαμβάνων - ἐκεῖθεν οὖν τὸ ἐνδόσιμον λαβὼν ὁ Ἀλέξανδρος προλέγει πᾶσι τοῖς ἀφικομένοις ὡς μαντεύσεται ὁ θεός, ῥητὴν τινα ἡμέραν προειπών. Ἐκέλευσεν δὲ ἕκαστον, οὗ δέοιτο ἂν καὶ ὁ μάλιστα μαθεῖν ἐθέλοι, εἰς βιβλίον ἐγγράψαντα καταρράψαι τε καὶ κατασημήνασθαι κηρῷ ἢ πηλῷ ἢ ἄλλῳ τοιοῦτῳ. Αὐτὸς δὲ λαβὼν τὰ βιβλία καὶ εἰς τὸ ἄδυτον κατελθὼν - ἥδη γὰρ ὁ νεὸς ἐγγήγερτο καὶ ἡ σκηνὴ παρεσκεύαστο - καλέσειν ἔμελλε κατὰ τάξιν τοὺς δεδωκότας ὑπὸ κήρυκι καὶ θεολόγῳ, καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀκούων ἕκαστα τὸ μὲν βιβλίον ἀποδώσειν σεσημασμένον ὡς εἶχε, τὴν δὲ πρὸς αὐτὸ ἀπόκρισιν ὑπογεγραμμένην, πρὸς ἔπος ἀμειβομένου τοῦ θεοῦ περὶ ὅτου τις ἔροιτο.

Et lorsque le temps était venu de rendre des oracles et de prophétiser pour ceux qui en avaient besoin, toutes les choses se mettaient en place à cause d'eux, lui qui s'était mis au diapason sur ce qui se passait chez Amphilochos en Cilicie – en effet celui-ci, après la mort et la disparition de son père Amphiaraios à Thèbes, fut chassé de sa maison pour finalement revenir en Cilicie, et se recycla assez bien en prédisant l'avenir aux Ciliciens et en prenant deux oboles pour chaque oracle rendu – là-bas donc, ayant pris l'air de musique amphilochien, Alexandre annonçait à tous ceux qui venaient que le dieu prophétiserait un jour qui conviendrait. Il ordonna à chacun d'inscrire sur une tablette leurs requêtes et ce qu'ils désiraient apprendre par-dessus tout, puis de la sceller avec de la cire, de l'argile ou une autre chose de la sorte. Il prenait ensuite lui-même les tablettes et descendait dans la chambre secrète du dieu; déjà en effet le temple avait été élevé et la scène préparée. Il proposait ensuite d'appeler dans l'ordre ceux qui avaient donné leur tablette par un héraut et un prêtre qui transmet la parole divine, puis, ayant écouté chaque chose de la part du dieu, il remettait la tablette scellée comme elle l'était, la réponse inscrite au dos, le dieu répondant mot pour mot à ce que chacun avait demandé.

Alexandre s'est donc inspiré du rituel de consultation qui avait lieu à Mallos, et plus particulièrement du processus du cachetage des tablettes : le consultant donnait au prophète sa question en l'inscrivant sur la tablette, puis il la recouvrait une fois la communion divine réalisée. Même si l'on connaît peu de choses sur le rituel de consultation à Didymes, nous savons tout de même que la procédure de remise de la question était quasiment la même qu'à Abonouteichos : après avoir effectué des sacrifices, comme il convient dans tous les oracles, le consultant était conduit à l'entrée du *pronaos* par le prophète du temple qui, lui-même, accompagné d'autres prêtres, descendait dans l'*adyton* après avoir reçu par écrit la question du pèlerin à qui la permission d'entrer dans l'*adyton* n'était pas accordée. Une fois que le prophète avait déclamé la réponse à haute voix, il retrouvait le consultant dans une salle appelée *chresmographion* (salle d'écriture des oracles), où une copie écrite de la réponse lui était délivrée⁶⁷. Quelques détails supplémentaires doivent donc rapprocher plus

⁶⁷ Joseph Eddy Fontenrose, *Didyma : Apollo's Oracle, cult, and companions*, Berkeley : University of California Press, c1988, p. 77-105; Hérodote, *Histoires*, 1, 159.

particulièrement l'oracle de Glykon de celui d'Amphilochos, deux oracles qui étaient, rappelons-le, très éloignés l'un de l'autre⁶⁸. Si l'on prête davantage attention au texte de Lucien, on constate que le prophète descendait dans un *adyton*, une chambre oraculaire secrète, et qu'il appelait alors dans l'ordre les consultants grâce à d'autres membres du clergé (καὶ εἰς τὸ ἄδυτον κατελθὼν [...] καλέσειν ἔμελλε κατὰ τάξιν τοὺς δεδωκότας ὑπὸ κήρυκι καὶ θεολόγῳ) : les consultants descendaient-ils dans une chambre adjacente à l'*adyton* ou bien pénétraient-ils eux aussi dans la pièce sacrée en compagnie d'Alexandre? Le texte reste imprécis sur ce point. Toutefois, Lucien nous rapporte plus loin qu'à Abonouteichos, le serpent divin Glykon pouvait être montré à ceux qui le réclamaient; c'est ce que le sophiste nomme l'oracle « autophone », une cérémonie au cours de laquelle aucun prophète n'intervenait entre le consultant et le dieu (καὶ λαλοῦντα παρέξειν τὸν θεόν, αὐτὸν ἄνευ ὑποφίτου χρησμοδοῦντα)⁶⁹. La question des modalités de la révélation devient encore plus délicate quand Lucien révèle qu'Alexandre pouvait tenter de voir lui-même le dieu dans une vision de songe, en dormant sur les tablettes que les consultants lui donnaient⁷⁰. Alexandre semble s'adonner à toutes les techniques oraculaires et n'hésitait pas, lui, à monter tout un spectacle dans l'*adyton*. Cependant, même si le rôle de ce pseudo prophète est proéminent à Abonouteichos, il n'est pas l'unique personnage à être inspiré par la divinité, comme la pythie l'est à Delphes : il est aussi un « intercesseur » qui laisse

⁶⁸ Il ne semble pas qu'Alexandre se soit inspiré de l'oracle d'Amphilochos par hasard, et c'est peut-être l'univers mantique singulier de Mallos qui a séduit le charlatan : l'oracle d'Asclépios à Pergame était plus connu et à égale distance d'Abonouteichos que Mallos.

⁶⁹ Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 26. Selon Lucien, l'oracle « autophone » est une supercherie qu'il convient de dénoncer. Mais Marcel Caster a bien montré que pour cette question comme pour celle du supposé décachetage des lettres, Lucien « parle d'après des livres, et non d'après des observations personnelles [...] Sa documentation est d'ordre général et a priori, non pas tirée d'une exploration du sanctuaire ». La pratique d'un oracle « autophone », qu'on retrouve dans la tradition orientale, peut paraître assez surprenante dans cette région-ci du monde grec, fortement hellénisée. Caster remarque que « les statues articulées des Égyptiens étaient manœuvrées par des prêtres, mais il n'est pas sûr que ce fût pour tromper le consultant, d'autant plus que, seuls, de très grands personnages avaient accès auprès de la statue du dieu et lui demandaient conseil ». La présentation « autophonique » semble être une mise en scène symbolique de la réponse prophétique, et non une fraude proprement dite. Ajoutons que « le consultant, pour peu qu'il fût instruit, savait que c'était la voix d'un fonctionnaire du temple qu'il entendait – étant bien compris que cet homme parlait sous l'effet de l'inspiration divine, ou traduisait en vers ce que le dieu avait inspiré à son interprète ».

⁷⁰ Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 49 : « ἐπινοεῖ τοὺς νυκτερινούς καλουμένους χρησμούς. Λαμβάνων γὰρ τὰ βιβλία ἐπεκοιμᾶτο, ὡς ἔφασκεν, αὐτοῖς καὶ ὡς ὄναρ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀκούων ἀπεκρίνετο » (*Il inventa les prophéties dites nocturnes : prenant en effet les tablettes il dormait sur celles-ci, comme il disait, et leur donnait les réponses qu'il prétendait avoir entendues de la part du dieu en rêve*).

parfois les pèlerins communier avec le dieu sans intervention du clergé⁷¹; c'est peut-être là qu'il faut aussi chercher une ressemblance avec ce qui se passait à Mallos, où le pèlerin voyait et entendait lui-même le dieu⁷². D'autre part, même s'il n'est jamais fait explicitement référence à la présence d'un *adyton* dans le sanctuaire d'Amphilochos à Mallos, gageons que tous les oracles possédaient ce type de pièce secrète, parfois assimilée à la tombe même du héros, et où la prophétie était délivrée⁷³ : Alexandre, qui s'inspire de ce qui se faisait à Mallos, descendait aussi dans un *adyton*⁷⁴; à Claros, oracle associé à Mallos par Lucien plus loin dans le texte, le pèlerin descendait également dans un *adyton* en compagnie d'un prêtre. Par ailleurs, si le rituel du paiement de deux oboles, rappelé ici une nouvelle fois par Lucien, symbolise chez Amphilochos une sorte de passe-droit pour l'accès aux Enfers, la κατάβασις s'avèrerait inévitable dans le processus de consultation. Enfin, si Eucrates a vu lui-même Amphilochos en « vision éveillée », c'est qu'il était probablement « descendu » à sa rencontre dans la supposée chambre oraculaire secrète⁷⁵, comme cela se faisait également à Lébadée pour consulter Trophonios. On remarquera enfin, qu'avant le début du onzième conte de *L'amoureux du mensonge* sur la révélation d'Eucrates chez Amphilochos, c'est l'histoire du fameux Pancratès qui nous est racontée, ce prêtre égyptien qui, disait-on, avait passé vingt-trois ans dans les chambres souterraines secrètes d'Isis à apprendre la magie⁷⁶...

⁷¹ Marcel Caster, *Études sur Alexandre ou le faux prophète*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1938, p. 42.

⁷² Christopher Prestige Jones, *Culture and society in Lucian*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, p. 144 : « Lucian also puts into this miscellaneous section one more " device " of Alexander, the so-called night-oracle. In these the prophet took the sealed questions and received in his sleep the answers given by the god [...] The practice whereby the prophet himself " incubated " in the shrine seems unique, though the oracle of Amphilochos at Mallos seems to have combined the intervention of the prophet with responses given directly to the consultant in sleep, and Alexander's system may be an adaptation of practices there ».

⁷³ Philippe Hébert, *L'origine des temples à adyton en Grèce archaïque : développement local ou influences orientales?*, Mémoire de Maîtrise (Études Classiques), Université de Montréal, 2004, p. 9-16.

⁷⁴ Cependant, une catabase dans l'*adyton* existait aussi dans les sanctuaires de Delphes et de Claros, et peut-être que le charlatan s'était plutôt inspiré de ces oracles-ci pour ce rituel. Voir Christopher Prestige Jones, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁵ Dans l'*Heroikos* de Philostrate (17, 1), il est fait mention de l'*adyton* d'Amphiaraos en Béotie, puis d'Amphilochos en Cilicie sans que le texte indique clairement l'existence d'une telle chambre secrète à Mallos : « Τὸν δὲ Ἀμφιάρεων, ὃν λέγεται ἡ γῆ ἐν σοφῷ ἀδύτῳ ἔχειν Ἀμφίλοχόν τε τὸν τοῦτου παῖδα πλείω ἴσως ἢ ἐγὼ γινώσκεις οὐ πολὺ ἀπέχων τῆς Κιλικίων ἡπείρου [...] » (*A propos d'Amphiaraos, lui que la terre déclare garder dans une chambre secrète profonde et d'Amphilochos son enfant tu en connais vraisemblablement plus que moi puisque tu habites non loin de la Cilicie d'Asie [...]*).

⁷⁶ Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 34.

3.2.2. Le mythe eschatologique du *De Sera Numinis Vindicta* de Plutarque

Avant de conclure cette dernière partie, il est nécessaire de se livrer à un constat : nous ne pourrions pas déterminer avec certitude de quelle façon le fidèle voyait et entendait Amphilochos. Ce n'est qu'à force de conjectures tirées des textes anciens et de recoupements avec les études neuropsychologiques modernes que nous nous efforçons de fournir la moins mauvaise hypothèse sur ce qui devait se passer au fond de l'*adyton* du sanctuaire de Mallos. Ce qui est sûr, c'est qu'Amphilochos ne fut jamais cité au hasard par les auteurs anciens : même si ceux-ci ne s'étaient pas vraiment attardés sur la nature très singulière de la révélation divine à Mallos (peut-être inexplicable après tout), tout l'univers religieux d'Amphilochos ainsi que ses accointances avec Trophonios, Amphiaraos et les shamans grecs en disent déjà beaucoup sur la façon dont les Grecs pouvaient se représenter ce héros devenu un dieu. Un dernier texte de Plutarque va renforcer notre hypothèse d'une communion réalisée grâce au déclenchement d'un EMC.

Comme Lucien, Plutarque connaissait sans doute bien l'oracle de Mallos puisque dans le *De Sera Numinis Vindicta*, c'est une réponse oraculaire d'Amphilochos donnée à Thespésios de Soloi qui est l'élément déclencheur du mythe eschatologique de son essai moral. Ce philosophe moraliste médio-platonicien avait été momentanément nommé prêtre de l'oracle de Delphes et avait même écrit tout un ouvrage perdu à propos de la consultation à Lébadée; autant dire que l'univers des centres oraculaires n'avait pas de secrets pour lui. Le corps doctrinal du *De Sera*, à savoir la vérité sur l'essence de l'âme, se retrouve sous des formes différentes dans deux autres de ses essais : le *De Genio Socratis* et le *De Facie in Orbe Lunae*. Les trois essais forment un ensemble plus ou moins cohérent où les mythes de fin « apparaissent comme les instruments divers d'une propagande unique »⁷⁷ : (1) dans le *De Facie in Orbe Lunae*, une révélation directe est faite à Sylla à propos du destin des âmes au moment de la mort. Celles-ci, une fois tombées hors du corps, errent dans l'espace entre terre et ciel puis se dirigent à la surface de la lune pour changer de statut ontologique. (2) Dans le *De Genio Socratis*, Timarque décide de consulter Trophonios afin de savoir quelle est la véritable nature du démon de Socrate. Une fois couché dans l'autel du dieu, Timarque sent son âme s'échapper de son corps, puis une révélation oraculaire élargie sur le cosmos et la destinée des âmes des morts dans l'Hadès lui est offerte par le dieu. (3) Enfin, dans le *De Sera Numinis Vindicta*, à la suite d'une révélation oraculaire d'Amphilochos, le débauché Ardiée de Soloi est plongé dans un état

⁷⁷ Yvonne Vernière, *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1977, p. 114.

de catalepsie suite à une chute accidentelle sur la nuque après laquelle il passa pour mort durant trois jours. Ce « coma » permit à son âme d'une part de s'extraire momentanément de son corps selon des modalités très similaires à celle d'une transe « shamanique », puis de partir explorer un au-delà sublunaire⁷⁸. Après cette expérience initiatique où les révélations de nature visuelle et auditive se sont accumulées, Ardiée « revient à la vie » sous le nom de Thespésios et change radicalement de comportement en faisant de la piété et de la morale les nouveaux moteurs de son existence⁷⁹ :

« Οὕτως οὖν ἔφην ὅτι ὁ Σολεὺς Θεσπέσιος, ἀνὴρ ἐκείνου τοῦ γενομένου μεθ' ἡμῶν ἐνταῦθα Πρωτογένους οἰκεῖος καὶ φίλος, ἐν πολλῇ βιώσας ἀκολασίᾳ τὸν πρῶτον χρόνον εἴτα ταχὺ τὴν οὐσίαν ἀπολέσας ἤδη χρόνον τινὰ καὶ διὰ τὴν ἀνάγκην ἐγένετο πονηρός, καὶ τὸν πλοῦτον ἐκ μετανοίας διώκων ταῦτο τοῖς ἀκολάστοις ἔπασχε πάθος, οἱ τὰς γυναῖκας ἔχοντες μὲν οὐ φυλάττουσι, προέμενοι δὲ πειρῶσιν αὐθις ἀδίκως ἐτέροις συνούσας [διαφθεῖρεν]. Οὐδενὸς οὖν ἀπεχόμενος αἰσχροῦ φέροντος εἰς ἀπόλαυσιν ἢ κέρδος οὐσίαν μὲν οὐ πολλὴν δόξαν δὲ πονηρίας ἐν ὀλίγῳ πλείστην συνήγαγε. Μάλιστα δ' αὐτὸν δεῖβαλεν ἀνενεχθεῖσά τις ἐξ Ἀμφιλόχου μαντεία. Πέμψας γὰρ ὡς ἔοικεν ἡρώτα τὸν θεόν, εἰ βέλτιον βιώσεται τὸν ἐπίλοιπον βίον · ὁ δ' ἀνεῖλεν ὅτι πράξει βέλτιον, ὅταν ἀποθάνῃ. Καὶ δὴ τρόπον τινὰ τοῦτο μετ' οὐ πολλὸν χρόνον αὐτῷ συνέπεσε. Κατενεχθεὶς γὰρ ἐξ ὕψους τινὸς εἰς τράχηλον οὐ γενομένου τραύματος ἀλλὰ πληγῆς μόνον ἐξέθανε, καὶ τριταῖος ἤδη περὶ τὰς ταφὰς αὐτὰς ἀνήνεγκε. Ταχὺ δὲ ῥωσθεὶς καὶ παρ' αὐτῷ γενόμενος ἄπιστόν τινα τοῦ βίου τὴν μεταβολὴν ἐποίησεν. Οὔτε γὰρ δικαιοτέρον περὶ τὰ συμβόλαια γινώσκουσιν ἕτερον Κίλικες ἐν τοῖς τότε χρόνοις γενόμενον, οὔτε πρὸς τὸ θεῖον ὀσιώτερον οὔτε λυπηρότερον ἐχθροῖς ἢ βεβαιότερον φίλοις · ὥστε καὶ ποθεῖν τοὺς ἐντυγχάνοντας αὐτῷ τὴν αἰτίαν ἀκοῦσαι τῆς διαφορᾶς, οὐκ ἀπὸ τοῦ τυχόντος οἰομένους γεγόνεναι διακόσμησιν εἰς ἦθος τοσαύτην ».

Donc, voici ce que je racontais : Thespésios de Soloi, un ami proche de Protogène, celui qui était ici chez nous, avait vécu dans un grand désordre les premiers temps de sa vie, puis, comme il avait rapidement perdu ses biens en un certain temps, il devint mauvais à cause de la nécessité. Poursuivant sans regret la richesse qui lui faisait défaut, il souffrait du même sentiment que ces indisciplinés qui ont des femmes mais qui ne les gardent pas, et qui, les ayant négligées, tentent de les corrompre de nouveau alors qu'elles ont contracté une union avec d'autres. Ne s'abstenant d'aucun acte honteux apportant une jouissance ou un gain, il amassa, en peu de temps, une modique fortune ainsi qu'une mauvaise réputation. Mais ce qui lui causa le plus grand tort fut un oracle rendu par Amphilochos. Il avait envoyé demander au dieu, semble-t-il, s'il vivrait mieux pour ce qui lui restait à vivre : il répondit qu'il agirait mieux une fois qu'il serait mort. Et d'une certaine façon, c'est ce qui lui arriva peu de temps après. Étant tombé d'une certaine hauteur sur la nuque, il n'avait pas de blessures mais mourut seulement d'un coup, et, le troisième jour des funérailles, il ressuscitait déjà. Comme il avait rapidement recouvré sa force et qu'il était chez lui, il effectua un incroyable changement de sa vie; les Ciliciens ne connaissaient pas, chez ceux qui vivaient en ce temps-là, d'homme plus juste dans ses engagements, plus pieux envers la divinité, plus pénible pour ses ennemis, plus sûr pour ses amis, de sorte que ceux qui le rencontraient désiraient avec ardeur

⁷⁸ Jan Nicolaas Bremmer, « Near-death experiences », *The Rise and Fall of the Afterlife, the 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, London; New York : Routledge, 2002, p. 82-102.

⁷⁹ Plutarque, *De Sera Numinis Vindicta*, 563C-563E. D'après la traduction de Klaerr et Vernière, éd. Les Belles Lettres.

écouter la raison d'un si profond changement, pensant qu'un tel bouleversement de sa manière d'être ne venait pas de lui-même.

Après ce prologue général, Plutarque raconte avec une grande précision « le voyage » de Thespésios et ce qu'il a appris. Premièrement, lorsque son esprit a quitté son corps, il a eu la sensation d'être « projeté dans un abîme comme un marin qui serait éjecté de son bateau » (οἷον ἄν τις ἐκ πλοίου κυβερνήτης εἰς βυθὸν ἀπορριφεὶς πάθοι τὸ πρῶτον). Son âme, devenue alors clairvoyante (ὥσπερ ἐνὸς ὄμματος ἀνοιχθείσης τῆς ψυχῆς), se laissa emporter par la douce lumière (αὐγή) des astres comme sur une mer tranquille. « L'œil » de Thespésios vit alors que toutes les âmes des morts bondissaient et s'agitaient en tous sens comme dans un tourbillon. Il reconnut alors le fantôme de son cousin qui vint à sa rencontre pour lui servir de guide dans cet univers cosmique inconnu. Il lui expliqua d'abord qu'il ne s'appelait plus Ardiée désormais, mais Thespésios, puisque sa mort temporaire venait de faire de lui un homme nouveau. « Tu n'es pas mort » lui dit-il, « mais tu es ici par un décret des dieux, avec ton esprit, puisque tu as laissé le reste de ton âme dans ton corps comme une ancre ». Après avoir reçu des explications sur le fonctionnement de la justice infernale, il comprit que chaque âme possédait une couleur qui reflétait son degré de corruption, et que cette couleur disparaissait avec l'achèvement de la purification. Le cousin mystagogue montra ensuite à Ardiée devenu Thespésios le gouffre (χάσμα) que l'on nomme Léthée (l'Oubli), où Dionysos dut accéder pour récupérer sa mère Sémélé, puis il lui montra l'endroit d'où Orphée avait tenté de reprendre sa bien aimée Eurydice. Il survola ensuite l'oracle de la Nuit, l'oracle de la Lune et aussi celui d'Apollon. Finalement, alors que Thespésios regardait les tortures qui étaient infligées aux âmes pécheresses, une horrible femme vint pour le marquer au fer mais « il fut aspiré subitement par un souffle fort et violent, retomba dans son corps, et ouvrit les yeux de nouveau à deux pas de son propre tombeau » (ἐξαίφνης σπασθέντα πνεύματι νεανικῷ σφόδρα καὶ βιαίῳ, τῷ σώματι προσπεσεῖν καὶ ἀναβλέψαι σχεδὸν ἐπ' αὐτοῦ τοῦ μνήματος)⁸⁰.

Ce mythe, qui clôt un débat sur la question des délais de la justice divine, apporte la preuve à tous que c'est après la mort que les âmes reçoivent un jugement adéquat, et qu'ils ne faut pas s'étonner, par conséquent, de voir de mauvais hommes franchir le seuil de la mort sans avoir été punis par les dieux durant leur existence. A l'aide de ce récit, Plutarque illustre l'universalisme de sa théorie eschatologique en plongeant ses auditeurs dans un univers oriental, et en les familiarisant aux expériences de morts temporaires, qui elles aussi

⁸⁰ Plutarque, *De Sera Numinis Vindicta*, 568A.

sont un canal pour la découverte de l'organisation du cosmos. L'étude exhaustive du mythe de Thespésios nécessiterait une longue recherche qu'il serait impensable de mener ici, par conséquent, nous nous contenterons de remarquer quelques points essentiels tirés du texte⁸¹.

La mort de Thespésios n'est tout d'abord pas apparente, mais bien réelle (ou du moins est une expérience « mystique » qui en a toutes les caractéristiques). Par ailleurs, cette sensation qu'a eue Thespésios d'être projeté dans un tourbillon était peut-être l'illustration en des termes littéraires d'une expérience rituelle de mort temporaire réelle qui pouvait avoir eu lieu dans le cœur d'une grotte souterraine⁸². D'autre part, la singulière « montée aux Enfers » de l'âme de Thespésios semble refléter une réflexion théologique stimulée par la cosmologie platonicienne⁸³. En effet Platon, dans *La République*, racontait déjà l'histoire d'Er le pamphylien qui avait été tenu pour mort sur un champ de bataille et qui, au moment d'être brûlé sur le bûcher, revint brusquement à la vie⁸⁴. Après ces douze jours de « mort temporaire », Er se réveilla et conta aussitôt que son âme était sortie de son corps, qu'elle s'était postée à un endroit situé entre le ciel et la terre, et qu'un guide lui avait ordonné de rapporter aux humains ce qu'il voyait dans ce monde de l'au-delà. Il vit que les âmes pures faisaient un voyage délicieux et d'une beauté infinie dans le ciel, tandis que les âmes pécheresses faisaient un voyage pénible et horrible au sein de la terre. Nous ferons remarquer au lecteur que les héros Thespésios et Er, respectivement mis en scène chez Plutarque et Platon, sont tous deux des individus originaires de Cilicie et de Pamphylie, deux régions voisines situées à l'extrême est de l'Asie Mineure, à la frontière de la Syrie, soit au carrefour des influences culturelles grecques et orientales. Notons également que le voyage de Thespésios est avant tout une initiation : le Cilicien contemple le spectacle de la destinée des âmes dévoilé par un guide hiérophante⁸⁵. La lumière éclatante (αὐγή) diffusée

⁸¹ Pour une étude claire et approfondie de ce mythe, consulter l'ouvrage d'Yvonne Vernière (*op. cit.*, 1977).

⁸² Yulia Ustinova (*Caves and the Ancient Greek Mind*, 2009, p. 28-32 et p. 223-225) a bien montré comment l'univers d'une grotte souterraine pouvait amener des hommes, dont l'état de conscience avait été modifié, à sentir que leur âme s'échappait dans un vortex. L'expérience de Thespésios est à ce propos très parlante. Partant de là, il pourrait être tentant de voir dans cette expérience psychique le récit déformé d'une véritable communion mystique qui aurait eu lieu dans la cave d'Amphilochos, mais ce serait aller trop loin dans l'interprétation. En effet, Amphilochos n'est pas dans ce récit le mystagogue de Thespésios et il n'est pas non plus directement à l'origine de son aventure psychique. Il nous manque donc malheureusement trop d'éléments pour soutenir une telle hypothèse.

⁸³ Ioan P. Coulianu, *op. cit.*, p. 103-104.

⁸⁴ Platon, *La République*, 614a-621d.

⁸⁵ R. Klaerr & Yvonne Vernière, Notice du *De Sera*, p. 123 : « Bien que le sens des visions soit parfois suggéré par le guide, ce qui domine, c'est le spectacle. Processus semblable à celui de l'initiation. L'ultime étape c'est le moment où, dans l'abdication intellectuelle et l'exaltation

par les astres au début de son voyage est d'autre part la marque évidente d'une révélation mystérieuse⁸⁶. Ainsi, le récit de la conversion miraculeuse de Thespésios, en accord avec un oracle d'Amphilochos, incorpore deux paradigmes fondamentaux : (1) celui d'une extase « shamanique » vécue comme une mort temporaire providentielle⁸⁷, (2) un voyage initiatique dans un éther coloré par des cosmologies platoniciennes et peut-être orientales⁸⁸. Remarquons enfin que le récit de la consultation chez Amphilochos dans *L'amoureux du mensonge* de Lucien est précédé par la courte histoire d'Antigone qui dit avoir vu lui-même un homme revenir à la vie près de vingt jours après sa mort. Tychiades intervient alors et gage ironiquement qu'il a peut-être trouvé un nouvel Épiménide, ce très célèbre poète et « shaman » crétois versé dans l'art de l'extase⁸⁹.

Il est en outre essentiel de noter que l'histoire de Thespésios fait directement écho au voyage de Timarque développé par Plutarque dans le *De Genio Socratis*⁹⁰. Désireux de savoir de quelle nature exactement était la puissance du démon de Socrate, Timarque décida de se plier aux rituels de l'oracle de Lébadée et de consulter la divinité chthonienne Trophonios sur ce point. Timarque resta deux nuits et un jour sous terre de sorte que tous ses proches, jugeant qu'il était mort, avaient perdu tout espoir de le revoir. Il remonta cependant de l'ancre obscur de Trophonios et put raconter à tous ce qu'il avait vu et entendu : il rapporta qu'il se coucha dans l'*adyton* puis, ne sachant dire s'il était éveillé ou endormi, il lui sembla « qu'un coup lui tomba sur la tête accompagné d'un bruit, et que les sutures de son crâne se séparaient pour laisser partir son âme » (πλὴν δόξαι γε τῆς κεφαλῆς

mystique, l'hierophante dévoile les objets sacrés. D'où un sens très concret de la lumière, des couleurs, des sons, des parfums, des mouvements les plus subtils ». Nous remarquerons, sans oser un parallèle aberrant, que ce dévoilement spectaculaire de la vérité paraît très proche de l'état de ὕπαρ, que nous avons analysé plus haut.

⁸⁶ Au cœur de la cérémonie des mystères à Éleusis, une vive lumière rompant avec l'obscurité du τελεστήριον se diffusait à l'ouverture de l'ἀνάκτορον. Voir Walter Burkert, *Homo Necans*, Berkeley : University of California Press, 1983, p. 274-297.

⁸⁷ Yulia Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford University Press, 2009, p. 20 : « In many cases, individuals who have experienced profound alterations of consciousness, including psychedelic experiences, transcendental and mystical states, as well as some religious rites, claim to feel a sense of renewed hope, rejuvenation, or rebirth. This aspect of altered states of consciousness is especially meaningful for the assessment of the impact of transition rites and participation in mystery initiations on the lives of those who lived through them ».

⁸⁸ Jean Hani, « Plutarque face au dualisme iranien », *REG*, 77 (1964), p. 489-525.

⁸⁹ Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 26. Épiménide, que l'on identifie parfois à un « shaman grec », passait pour avoir acquis un savoir universel après 57 ans passés dans une caverne à méditer et pratiquer une ascèse très stricte. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 306 : « Rappelons aussi la légende d'Épiménide de Crète. Il avait longtemps " dormi " dans la caverne de Zeus sur le mont Ida; là, il avait jeûné et appris les extases prolongées. Il avait quitté la caverne maître dans la " sagesse enthousiaste ", c'est-à-dire dans la technique extatique ».

⁹⁰ Plutarque, *De Genio Socratis*, 589F-593A.

ἅμα ψόφῳ προσπεσόντι πληγείσης τὰς ῥαφὰς διαστάσας μεθιέναι τὴν ψυχὴν). A la suite de cette « décorporation », un mystagogue initia Timarque à la vérité sur l'ordonnancement du cosmos en lui procurant une révélation oraculaire bien plus élargie qu'il n'espérait.

Thespésios et Timarque sont tous les deux passés pour morts durant leurs voyages, ils ont tous les deux reçu un choc qui a permis à leur âme de s'extraire momentanément de leur corps, et ils se sont retrouvés, après leur expérience mystique, sur le lieu même qui a précédé le début de leur transe⁹¹. Enfin, l'initiation à la métempsycose lors de laquelle ils furent accompagnés chacun d'un mystagogue⁹², fut d'une durée équivalente (deux jours et deux nuit Thespésios, deux nuits et un jour pour Timarque) et ne fut possible qu'en accord avec deux oracles : ceux d'Amphilochos et de Trophonios. Le parallélisme entre les deux expériences est saisissant, et surtout, les oracles d'Amphilochos et de Trophonios, dont les modalités de révélations semblaient similaires, sont une nouvelle fois associés. Chez les deux héros, le pèlerin pénètre dans une chambre du temple puis recevait une prophétie non pas endormi, mais en « état de semi-conscience » où les hallucinations auditives et visuelles se couplaient pour lui offrir la sensation de vivre une communion intime avec la divinité. Les récits de Plutarque, loin d'être de simples fictions, s'inspirent sans nul doute de récits existants sur les visions obtenues en état de catalepsie dans les oracles des deux héros, où les consultants, fait assez rare, étaient eux-mêmes leurs propres prophètes. Le lien entre les « shamans grecs » et ces deux héros apparaît en outre évident : Amphilochos et Trophonios offraient aux pèlerins l'opportunité d'une ascension initiatique aux odeurs mystérieuses dans l'au-delà au moyen d'une forme de « transe spontanée » qui avait tout l'air d'une mort temporaire, et qui était vécue comme telle par les Grecs⁹³.

⁹¹ Yvonne Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1977.

⁹² Pierre Bonnechere, *op. cit.*, p. 208 : « Chaque initiation mystérique a ses mystagogues : la contemplation terminale ne pouvait avoir lieu sans l'explication, la première fois, de la réalité à contempler. Même dans les cultes où la transe est essentielle, et où le contact est personnel, psychique, sans aucune communication avec les autres participants, l'expérience doit être préparée, afin de la façonner selon les catégories culturelles et dépasser le stade de la simple hallucination [...] Dans chacun des mythes eschatologiques de Plutarque un mystagogue démonique intervient de la même façon : une voix pour Timarque, l'âme d'un cousin pour Thespésios ».

⁹³ Jean Hani, *op. cit.*, p. 112 : « nous retrouvons dans l'initiation chamanique tous les traits que nous avons relevés chez Plutarque. Le chaman subit une mort apparente qui dure régulièrement de deux à trois jours; pendant ce temps il voyage extatiquement dans l'Au-delà, où des esprits l'initient au sort des âmes des morts, avant de réintégrer son corps ». Pierre Bonnechere, *op. cit.*, p. 248 : « Nul doute dès lors que la descente dans l'ancre béotien fût ressentie comme initiatique : à tous les aspects mystérieux de Trophonios déjà relevés s'ajoutent ceux de sa consultation. Subissant une mort temporaire, - comme Er et Thespésios, - le consultant qui avait eu la chance d'une transe de vision gagnait tout à la fois son oracle et son initiation à l'au-delà, vivant privilégié revenu du royaume des morts et au statut ontologique modifié à la hausse ».

Le corps de Thespésios n'a pas été possédé par un esprit, mais c'est sa propre âme qui s'est échappée de son corps, colorant ainsi son aventure d'indéniables teintes shamaniques⁹⁴. Mais, il ne faut pas s'y tromper, Thespésios est un néophyte qui a bénéficié d'une grâce divine : un shaman doit normalement vivre une série d'expériences traumatiques au cours desquelles il contrôlera de mieux en mieux la métempsycose pour, au bout de plusieurs années, atteindre un lien de quasi-parenté entre lui-même et l'esprit avec lequel il désire s'entretenir. La guérison miraculeuse de Thespésios est un autre trait fondamental du shamanisme dans ce récit. Celui-ci était en effet malade « moralement » (débauche, cupidité, opportunisme, etc.) et l'arrêt divin prononcé en sa faveur a permis de soigner son âme par l'expérience d'une extase totale, tout comme les shamans, qui doivent passer de la maladie à la guérison pour être aguerris aux méthodes de métempsycose⁹⁵. On peut, pour aller un peu plus loin, remarquer que l'état de catalepsie dans lequel se trouvait Thespésios ressemble en tout point à ce que les ethnologues ont identifié sous le terme de « transe passive » ou « transe de vision » (visionary trance)⁹⁶, un état durant lequel l'initié reste immobile comme mort et où son âme voyage dans un au-delà généralement de nature infernale⁹⁷. L'aventure que raconte Plutarque à propos de Thespésios n'est donc pas

⁹⁴ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 474 : « L'élément spécifique du chamanisme n'est pas l'incorporation d'esprits par le chamane, mais l'extase provoquée par l'ascension vers le ciel ou la descente en enfer : l'incorporation d'esprits et la possession qu'ils opèrent sont des phénomènes universellement répandus, mais ils n'appartiennent pas nécessairement au chamanisme au sens rigoureux du mot » ; I. M. Lewis, *op. cit.*, p. 59 : « Quels que soient les détails conceptuels impliqués, le chamanisme comporte un rapport spécial avec une ou des divinités, un rapport qui, bien entendu, est plus dramatiquement réalisé dans l'incarnation totale quand le possédé est complètement dépersonnalisé. La communion extatique est donc essentiellement une union mystique ».

⁹⁵ I. M. Lewis, *op. cit.*, p. 74 : « Il est donc assez clair que, dans les sociétés où les chamanes jouent le rôle principal ou majeur dans la religion et où la possession a valeur d'expérience religieuse, le meilleur moyen d'accéder à la dignité de chamane est de passer par l'affliction et sa guérison. Ce qui commence par une maladie ou toute autre expérience profondément perturbante s'achève en extase, et les peines et les souffrances de la crise initiale sont oubliées lorsque, par la suite, on y voit uniquement efficace de la faveur divine ».

⁹⁶ Erika Bourguignon, *Psychological anthropology : an introduction to human nature and cultural differences*, New York; Holt, Rinehart and Winston, Montreal : c1979, p. 252-257.

⁹⁷ George Lapassade, *op. cit.*, p. 56 : « On a observé chez le chamane en transe deux attitudes opposées : l'une d'immobilité, l'autre au contraire d'activité intense. Certains auteurs rattachent la première forme de transe à la descente aux enfers : pendant " le voyage de l'âme " le corps du chamane gît au sol, immobile, comme s'il était mort; cette immobilité se maintient jusqu'au " retour de son âme " – et c'est seulement après avoir réintégré son corps que le chamane racontera ce qu'il a vu et dira qui il a rencontré au cours de son voyage ». Plusieurs dispositifs inducteurs permettaient à un initié de parvenir à modifier son état de conscience ordinaire afin d'atteindre une expérience mystique de la sorte, et ceux-ci peuvent être regroupés en deux grandes catégories : (1) Les causes « morales » qui ont directement trait aux croyances culturelles (démonologie, magie, nécromancie, mysticisme, etc.), et (2) les causes « physiques » qui, couplées ou non entre elles, permettent le déclenchement d'un EMC (méditation prolongée, isolement forcé, restrictions alimentaires, rythmes et mélodies de la musique, hypersensibilité, emploi de substances hallucinogènes, etc.). Erika

seulement un conte « magique », mais bel et bien une illustration par le mythe de croyances bien ancrées sur la destinée de l'âme. Toutefois, si l'aventure du cilicien rappelle fortement ce qui se passait dans l'*adyton* de Trophonios à la vue des parallélismes frappants qui existent avec le mythe de Timarque, Plutarque n'offre pas assez d'éléments pour affirmer que c'est aussi de cette façon que l'on ressentait les choses chez Amphilochos. Le dieu des Mallotes n'est pas directement à l'origine de son expérience initiatique, et il n'est pas son mystagogue une fois l'ascension dans l'au-delà sublunaire réalisée. Ainsi, si l'expérience de la communion divine à Mallos se déroulait suivant des schèmes semblables à l'expérience lébadéenne, le manque de sources à propos de l'oracle d'Amphilochos interdit d'aller au-delà des conjectures : Eucrates s'est vraisemblablement entretenu avec le dieu grâce au déclenchement d'un état modifié de conscience dans la chambre du dieu : c'est l'hypothèse la plus plausible. Néanmoins, il reste trop délicat d'une part de caractériser avec certitude la façon dont il a interagi avec la divinité, et d'autre part de savoir si comme Thespésios, il a vraiment fait l'expérience shamanique de la « décorporation ».

Bourguignon, *op. cit.*, p. 233-269; M. Winkelman, « Trance States : A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis », *Ethos*, 14, 1986, p. 174-203; Henri Sérouya, *op. cit.*, p. 7-34; Voir aussi à ce sujet le traité vieilli, quoique toujours instructif, de Brierre de Boismont, *Des hallucinations; ou, Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme*, Paris, Germer Baillière, 1862, p. 282-350.

Conclusion

Honoré dans diverses parties du monde hellénique dès l'époque classique, Amphilochos était surtout connu et réputé pour les oracles qu'il rendait à Mallos de Cilicie, une cité dont il avait été le fondateur. L'apparition de mentions du lieu sacré dans les sources à l'époque romaine, dont la renommée semblait déjà très bonne, coïncide avec le début des premières frappes monétaire à l'effigie du héros. Tandis que les listes de personnages dont il fait partie insistent d'une part sur ses accointances avec les divinités chthoniennes Trophonios et Amphiaraos – avec lesquelles il forme une sorte de trio au statut ontologique semblable – remarquons qu'il existe d'autre part quelques indices supplémentaires qui confirment son lien avec le monde des divinités souterraines : le chien et le serpent sur les monnaies, le paiement de deux oboles, la pratique d'un rituel sacrificiel « infernal ». Sans cesse rapproché de Trophonios de Lébadée, une divinité chez laquelle les consultants tentaient l'expérience d'un voyage initiatique infernal en état de semi-conscience agrémenté d'hallucinations visuelles et/ou auditives qui le plongeait dans une sorte de transe, Amphilochos également initiait ses fidèles à une communion « intime » grâce au déclenchement d'une « vision éveillée » ; une expérience psycho-physiologique vraisemblablement très similaire à celle que vivait le pèlerin de Lébadée.

Par ailleurs, il apparaît désormais naturel qu'Amphilochos ait été mêlé, dans les textes, aux récits de voyages des shamans grecs, ces surhommes versés dans l'art de l'extase et de la décorporation. Si le dieu de Mallos est associé à Abaris, Aristée et Hermotime chez Celse, si Eucrates entame le récit de son aventure mystique chez ce même dieu après avoir écouté et raconté des histoires fantastiques de shamans, et si Plutarque nous apprend que Thespésios de Soloi a vécu, après avoir reçu un oracle d'Amphilochos, l'expérience d'une mort temporaire au cours de laquelle il fut initié à la vérité sur l'ontologie des âmes, c'est que la consultation chez la divinité prenait sans nul doute l'allure d'une véritable initiation « shamanique » où la rencontre avec le dieu offrait au pèlerin une révélation oraculaire élargie qui bouleversait complètement sa perception du monde.

Il semble qu'en Grèce, la pratique rituelle et contrôlée de l'EMC intervenait dans plus de rituels qu'on ne le pense : il est assuré que cette pratique existait à Éleusis lors des cérémonies mystériques, ou lors de la consultation oraculaire chez Trophonios. La musique, la méditation, l'isolement, le jeûne, les ablutions et l'emploi de substances hallucinogènes sont autant de facteurs qui, combinés aux idées religieuses mystiques et aux cérémonies rituelles, permettent le déclenchement d'un EMC. Au terme de cette étude,

nous pouvons affirmer avoir découvert plusieurs éléments essentiels qui permettent de renforcer l'hypothèse d'une révélation oraculaire par déclenchement d'un état modifié de conscience chez Amphilochos à Mallos, même si de fait, le manque de sources nous empêche de discerner précisément quel type d'EMC (transe, extase mystique etc...). (1) Des cérémonies mystériques ont été instaurées dans le lieu sacré et ce pour vraisemblablement préparer les pèlerins à vivre leur communion intime. (2) Alors qu'Amphilochos et Trophonios ont une légende qui ne les font jamais se rencontrer, l'expérience religieuse lébadéenne a, de manière presque systématique, été rapprochée par les Anciens de ce qui se passait à Mallos, notamment par Plutarque qui a illustré sa théorie eschatologique de l'âme grâce aux histoires étonnement similaires de Timarque et de Thespésios. (3) Eucrates dit avoir conversé avec Amphilochos lors d'une « vision éveillée », un état de « semi-conscience » probablement proche d'une « lucidité hallucinée » très nettement distingué du rêve, et lors duquel il a eu la sensation de voir et d'entendre le dieu clairement. (4) L'oracle de Mallos, dont la base structurelle se calquait également sur ce qui se passait à Abonouteichos, Claros et Didymes, offrait aux consultants la possibilité de descendre dans l'*adyton*, la chambre du dieu, pour qu'eux-mêmes, et non un prêtre, fasse l'expérience de la rencontre divine.

Après une très probable « catabase », le fidèle avait sans doute la sensation de s'entretenir directement avec le dieu pour finalement élever son esprit à un degré supérieur de conscience; pouvons nous seulement imaginer, nous modernes, l'extraordinaire fascination et la terrible angoisse d'un homme qui, persuadé de partir à la rencontre du dieu, pénétrait dans un temple majestueux, l'esprit désorienté ouvert au voyage et le cœur gonflé d'émotions indicibles? Seuls les rares privilégiés qui avaient également pu converser avec Amphilochos pouvaient comprendre ce qu'Eucrates avait vu et entendu lors de son initiation au « spectacle de la vérité ». Il était délicat pour les Anciens de mettre des mots sur une telle expérience mystique. Peut-on d'ailleurs, pour reprendre les termes exacts d'Aelius Aristide à propos de sa communion avec Asclépios, mettre des mots sur une telle expérience? Devrions-nous même mettre des mots sur une telle expérience? Ne trahirait-on pas la beauté du divin en tentant de faire partager l'aventure si extraordinaire d'une ascension psychique au cours de laquelle le pèlerin pouvait obtenir une révélation totale sur l'ordonnement du cosmos qui allait à jamais modifier sa vision du monde?

Bibliographie

« Agora degli dei », *Clara Rhodos; studi e materiali pubblicati a cura dell'Istituto storico-archaeologico di Rodi*, 6-7, 386-387, 1932/1933.

Alroth, Brita. « Visiting gods. Who and why? » dans Tullia Linders *et al.*, dir. *Gifts to the Gods. Proceeding of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala : Academia Ubsaliensis; Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1987, p. 9-19.

Amandry, Pierre. *La mantique apollonienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*. Paris : de Boccard, 1950, 290 pages.

Idem, « Rapport préliminaire sur les statues chryséléphantines de Delphes ». *BCH*, 63 (1939), p. 86-119.

Angeletti, Luciana Rita. « Healing rituals et sacred serpents ». *The Lancet*, 340 (1992), p. 223-225.

Antonetti, Claudia & Pierre Lévêque. « Au carrefour de la Mégaride : devins et oracles ». *Kernos*, 3 (1990), p. 197-209.

Aulock, Hans von. « Die Münzprägung der kilikischen Stadt Mopsos ». *AA*, 1963, p. 231-278.

Baldriga, Roberto. « Mopso tra Oriente e Grecia : storia di un personaggio di frontiera ». *QUCC*, 46 (1994), p. 35-71.

Barigazzi, Adelmo. « Nuovi frammenti di Euforione , I ». *SIFC*, 26 (1952), p. 149-168.

Barnett, R. D. « Mopsos ». *JHS*, 73, 1953, p. 140-143.

Beard Mary & *al.* *Religions de Rome*. Paris, Picard, 2006, 414 pages.

Bérard, Claude. *Anoidoi. Essai sur l'imagerie des passages chthonien*, Rome : Institut suisse de Rome, 1974, 181 pages.

Beschi, Luigi. « Rilievi votive attica ricomposti ». *ASAA*, 47/48 (1969/70), p. 85-132.

Bethe, E. « Amphilochos ». *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart : J.B. Metzler, 1894-1963, p. 1938-1941.

Björck, G. « ὄναρ ἰδεῖν, de la perception du rêve chez les anciens ». *Eranos*, 44 (1946), p. 306-314.

Blomart, Alain. « Les manières grecques de déplacer les héros : modalités religieuses et motivations politiques » dans Vinciane Pierrenne-Delforge *et al.*, dir. *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs : actes du colloque organisé à l'université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2000, p. 351-364.

Bodson, Liliane. *IEPA ZΩIA : contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*. Bruxelles : Académie royale de Belgique, 1978, 210 pages.

Idem. « Les Grecs et leurs serpents ». *AC*, 50 (1981), p. 57-78.

Boehrer, David. *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit : Attika, Argolis, Messenien*. Berlin : Akademie Verlag, 2001, 398 pages.

Bommelaer, Jean-François. « Monuments argiens de Delphes et d'Argos » dans Marcel Piérart, dir. *Polydipsion Argos : Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique (Fribourg, Suisse, 7-9 mai 1987)*, Athènes : Ecole française d'Athènes, Paris : Diffusion de Boccard, 1992, p. 265-303.

Bonnechere, Pierre. « Les oracles de Béotie ». *Kernos*, 3 (1990) p. 53-65.

Idem. « Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée : entre rationnel et irrationnel en Grèce et dans la pensée moderne ». *Kernos*, 15 (2002), p. 179-186.

Idem. *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*. Leiden; Boston : Brill, 2003, 430 pages.

Idem. « Trophonius of Lebadea : Mystery Aspects of an Oracular Cult in Boiotia » dans Michel B. Cosmopoulos, dir. *Greek Myteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, éd. Cosmopoulos M., Londres-New York, 2002, p. 169-192.

Bosworth, Albert Brian. *A historical commentary on Arrian's History of Alexander, volume I, Commentary on books I-III*. Clarendon Press, Oxford, 1980.

Bouche-Leclercq, Auguste. *Histoire de la Divination*. Grenoble, éd. Jérôme Millon, 2003, 1109 pages.

Bourguignon, Erika. *Psychological anthropology : an introduction to human nature and cultural differences*. New York; Holt, Rinehart and Winston, 1979, 375 pages.

Breglia Pulci Doria, Luisa. « Argo Amfilochia, l'Alkmaionis e la tradizione di Eforo ». *AIIS*, 12 (1991-1994), p. 123-140.

Bremmer, Jan Nicolaas. *Greek Religion and Culture, the Bible and the ancient Near East*. Leiden, Boston : Brill, 2008, 424 pages.

Idem. *Interpretations of Greek Mythology*. Totowa, N.J. : Barnes & Noble Books, 1986, 294 pages.

Idem. « Prophets, Seers and Politic in Greece, Israel and early modern Europe ». *Numen*, 40 (1993), p. 150-183.

Idem. *The early Greek concept of the soul*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1983, 154 pages.

Idem. *The Rise and Fall of the Afterlife*. London; New York : Routledge, 2002, 238 pages.

Idem. « The status and symbolic capitals of the seer » dans Robin Hägg, dir. *The role of religion in the early Greek Polis : proceedings of the third international seminar on ancient greek cult, organized by the swedish institute at Athens, 16-18 october 1992*, ed by Robin Hägg. Stockholm : The Institute : Jonsered, Sweden : Distributor, Paul Åströms förlag, William Gibsons väg, 1996, p. 97-109.

Brierre de Boismont, Alexandre Jacques François. *Des hallucinations; ou, Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme*. Paris, éd. Germer Baillière, 1862, 719 pages.

Brisson, Luc. « L'Égypte de Platon ». *Études Philosophiques*, 1987, p. 152-167.

Bruit Zaidman, Luise. *Le commerce des dieux : Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris : Éditions La Découverte, 2001, 239 pages.

Burkert, Walter. *Homo Necans*. Berkeley : University of California Press, 1983, 334 pages.

Idem. *Les cultes à mystère dans l'antiquité*. Paris, éd. Les Belles Lettres, 2003, 194 pages.

Idem. *Lore and Science in the Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972, 535 pages.

Burton, J. « Why the ancient Greek were obsessed with heroes and the ancient Egyptians were not ? ». *CB*, 69 (1993), p. 21-24.

Calame, Claude. « Mort Héroïque et culte à mystère dans Oedipe à Colone de Sophocle ». *Ansichten griechischer rituale*, Stuttgart, 31, 1998, p. 326-356.

Caldwell, R. « The psychology of mantic art in Greek mythology » dans Wendell M. Aycock, dir. *Classical mythology in twentieth century thought and literature*, Lubbock : Texas Tech Press, 1980, p. 45-65.

Carnoy, A. « Les noms grecs des devins et magiciens ». *LEC*, 24 (1956), p. 97-106.

Carrière J. « Aux enfers avec Aristophane. Comment jouer la catabasis des Grenouilles ? ». *Pallas*, 15 (1968), p. 7-15.

Casabona, J. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*. [Gap] : éd. Ophrys, 1966, 361 pages.

Casabonne, Olivier. « Dans les pas d'Alexandre le grand : divinités sanctuaires et pouvoirs locaux en Cilicie ». *Hethitica XV : panthéons locaux de l'Asie Mineur pré-chrétienne : Premier colloque, Louis Delaporte-Eugène Cavaignac : Institut Catholique de Paris, 26-27 mai 2000*, Louvain-la-Neuve : Peeters, 2002, p. 19-41.

Casevitz, Michel. « Les devins des tragiques ». *CGITA*, 4 (1988), p. 115-129.

Idem. « Les mots du rêve en grec ancien ». *Ktèma*, 7 (1982), p. 67-73.

Idem. « Mantis : le vrai sens ». *REG*, 105 (1992), p. 1-18.

Caster, Marcel. *Études sur Alexandre ou le faux prophète*. Paris, éd. Les Belles Lettres, 1938, 102 pages.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, 1968, 1368 pages.

Clark, Raymond J. *Catabasis. Virgil and the wisdom Tradition*. Amsterdam : Grüner, 1979, 246 pages.

Idem. « Trophonios : the manner of his revelation ». *TAPhA*, 99 (1968), p. 63-75.

Couliau, Ioan P. *Expériences de l'extase : extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyen âge*. Payot, Paris, 1984, 215 pages.

Couloubaritsis, Lambros. « L'Art Divinatoire et la Question de la Vérité ». *Kernos*, 3 (1990), p. 113-122.

Croiset, Maurice. *Essai sur la vie et les œuvres de Lucien*. Paris : Hachette, 1882, 396 pages.

Daumas, M. « Argos et les Sept », dans Marcel Piérart, dir. *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'Etat classique* (BCH, Suppl. XXII) Paris, 1992, p. 253-264.

De Hoz, Maria Paz. « Los héroes en la Anatolia de Estrabon », dans Vinciane Pirenne-Delforge & al, dir. *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs : actes du colloque organisé à l'université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2000, p. 395-408.

Delatte, Armand. *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris, éd. Les Belles Lettres, 1934, 79 pages.

Delcourt, Marie. *Légendes et cultes de héros en Grèce*. Paris : Presses universitaires de France, 1992, 159 pages.

Idem. *L'oracle de Delphes*. Paris : Payot, 1955, 295 pages.

Idem. *Oreste et Alcéméon : étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*. Paris, éd. Les Belles Lettres, 1959, 116 pages.

Del Corno, Dario. « Dreams and their Interpretation in Ancient Greece ». *BICS*, 29 (1982), p. 55-62.

De LUCA G. « Le Sanctuaire d'Asklépios à Pergame ». *Le Monde de la Bible*, 76, mai-juin 1992.

Deonna, W. « LAVS ASINI : l'âne, le serpent, l'eau et l'immortalité ». *RBPh*, 34 (1956), p. 5-46.

Des Gagniers, Jean. *Soloi, Dix campagnes de fouilles, 1964-1974, Volume premier, introduction historique*. Les presses de l'université Laval, Sainte-Foy, 1985.

Detienne, Marcel. *De la pensée religieuse à la pensée philosophique: la notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*. Paris, éd. Les Belles Lettres, 1963, 214 pages.

De Vito, Ann F. « Eteocles, Amphiaraus, and necessity in Aechylus' seven against Thebes ». *Hermes*, 127 (1999), p. 165-171.

Dietrich, Bernard C. « Oracles and divine inspiration ». *Kernos*, 3 (1990), p. 157-174.

Diggle, James. *Tragicorum Graecorum : fragmenta selecta / edidit, J. Diggle*. Oxford : Clarendon Press : Oxford University Press, 1998, 182 pages.

Di Sacco Franco, Maria Teresa. « Les devins chez Homère : essai d'analyse ». *Kernos*, 13 (2000), p. 35-46.

Doblhofer Ernst. « Mopsos, Arzt der Menschen, mit einem Anh. : Eine Ehreninschrift aus Erzin ». *JCEAI*, 66 (1961-1963), p. 5-18.

Dodds, E. R. *Les Grecs et l'irrationnel*. Flammarion, Paris, 1977, 316 pages.

Dowden, Ken. *Death and the maiden : girls' initiation rites in Greek mythology*. London; New York : Routledge, 1989, 257 pages.

Dubois, Marcel. *Examen de la géographie de Strabon : étude critique de la méthode et des sources*. Paris, Imprimerie nationale, A. Colin et Cie, éditeurs, 1891, 390 pages.

Du Sablon, Vincent. *De la vitalité oraculaire à l'époque hellénistique : le cas du sanctuaire d'Apollon à Koropé*. Mémoire de Maîtrise (Histoire), Ottawa : Library and Archives Canada = Bibliothèque et Archives Canada, 2005.

Ekroth, Gunnel. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*. *Kernos*, Suppl. 12, Liège, 2003.

Eliade, Mircea. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot, 1951, 405 pages.

Eliade, Mircea. *Histoire des Croyances et des Idées religieuses, Tome I*. Paris, Payot, 1976,

Eliade, Mircea. *Zalmoxis, the Vanishing God*. Chicago, University of Chicago Press, 1972, 260 pages.

Farnell, Lewis Richard. *Greek hero cults and ideas of immortality; the Gifford lectures delivered in the University of St. Andrews in the year 1920*. Oxford, The Clarendon Press, 1921, 434 pages.

Flacelière, Robert. *Devins et oracles grecs*. Paris, Presses universitaires de France, 1961, 124 pages.

Fontenrose, Joseph Eddy. *Didyma : Apollo's Oracle, cult, and companions*. Berkeley : University of California Press, 1988, 282 pages.

Gantz, Timothy. *Early Greek Myth : a guide to literary and artistic sources*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993, 909 pages.

Gartziou-Tatti, Ariadni. « L'Oracle de Dodone, Mythe et Rituel ». *Kernos*, 3 (1990), p. 175-184.

Georgoudi, Stella. « Les porte-parole des dieux : reflexion sur le personnel des oracles grecs », dans Ileana Chirassi Colombo, dir. *Sibille e linguaggi oracolari : mito, storia, tradizione : atti del convegno, Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa : Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, p. 315-365.

Ginouves, René. « L'eau dans les sanctuaires médicaux », dans René Ginouves, dir. *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec : Actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992 par le Centre de recherche "Archéologie et systèmes d'information" et par l'URA 1255 "Médecine grecque"*, Athènes : Ecole française d'Athènes; Paris : De Boccard, 1994, p. 237-246.

Giordano-Zecharya, Manuela. « Ritual appropriateness in Seven against Thebes. Civic religion in a time of war ». *Mnemosyne*, 49 (2006), p 53-74.

González Serrano, María Pilar. « Catabasis y resurreccion ». *ETF*, 12 (1999), p. 129-179.

Gorrini, Maria Elena & Milena Melfi. « L'archéologie des cultes guérisseurs : quelques observations ». *Kernos*, 15 (2002), p. 247-265.

Gourevitch, D. « Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires ». *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 80 (1968), p. 247-281.

Graf, Fritz. « Magic and divination », dans David R. Jordan, dir. *The world of ancient magic: papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen : Norwegian Institute at Athens, 1999, p. 283-298.

Grégoire, Henri. « A propos de Karatepe. Mopsos et Calchas ». *La Nouvelle Clio*, 1949-1950 I-II, p. 162-165.

Hägg, Robin. *Ancient Greek hero cult : proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*. Stockholm : Svenska Institutet i Athen : Distributor, P. Åströms Förlag, 1999, 207 pages.

Halliday, Walliam Reginald. *Greek divination; a study of its methods and principles*. Chicago, Argonaut, 1967, 309 pages.

Hanfmann, George Maxim Anossov. « Lydiaka ». *HSPh*, 63 (1958), p. 65-88.

Hani, Jean. « Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase ». *REG*, 88 (1975), p. 105-120.

Idem. « Plutarque face au dualisme iranien ». *REG*, 77 (1964), p. 489-525.

Hébert, Philippe. *L'origine des temples à adyton en Grèce archaïque : développement local ou influences orientales ?*. Mémoire de Maîtrise (Études Classiques), Université de Montréal, 2004.

Heintz, Jean George. *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*. Paris : de Boccard, 1997, 542 pages.

Hermay, Antoine. & Martine Leguilloux. « Les sacrifices dans le monde grec », *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC), Los Angeles : Getty Publications, 2004.

Herzog, Rudolf. *Heilige Gesetze von Kos*. Berlin : Verlag der Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Walter de Gruyter u. Co., 1928, 59 pages.

Hill, George Francis. *Catalogue of the Greek coins of Lycia, Pamphylia, and Pisidia*. British Museum. Dept. of Coins and Medals, Bologna, A. Forni, 1964, 353 pages.

Holtzmann, Bernard. « Asklepios ». *LIMC*, 2, Zurich-Munich, p. 863-897.

Icard, Séverin. *Dictionary of Greek coin inscriptions; Identification des monnaies par la nouvelle méthode de lettres jalons et des légendes fragmentées : application de la méthode aux monnaies grecques et aux monnaies gauloises*. Chicago : Obol International, 1979, 563 pages.

Imhoof-Blumer, Friedrich. *Kleinasiatische Münzen*. Hildesheim : G. Olms, 1991, 578 pages.

Idem. *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris : (Pillet & Dumoulin), 1883, 39 pages.

Idem. *Monnaies Grecques*. Bologna : A. Forni, 1977, 518 pages.

Jenkins, G. Kenneth. *Ancient Greek Coins*. London : Seaby, 1990, 182 pages.

Jones, Arnold H. M. *The cities of the eastern Roman provinces*. Oxford, Clarendon Press, 1971, 595 pages.

Jones, Cristopher Prestige. *Culture and society in Lucian*. Havard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, 195 pages.

Jost, Madeleine. « La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponèse », dans Marcel Piérart, dir. *Polydipsion Argos : Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'Etat classique (Fribourg, Suisse, 7.-9. Mai 1987)*, Athènes : Ecole française d'Athènes; Paris : Diffusion de Boccard, 1992, p. 173-184.

Kazarow, G. I. « das Heiligtum des thrakischen heros bei diinikli ». *Klio*, 22 (1929), p. 232-239.

Kessels, Antonius Hendrik Maria. *Studies on the dream in Greek literature*. Utrecht, HES, 1978, 269 pages.

- Kraay, Colin M. *Greek Coins*. New York : Abrams, 1966, 396 pages.
- Krauskopf, Ingrid. « Amphiaraos ». *LIMC*, Tome I (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 691-713.
- Idem*. « Amphilochos ». *LIMC*, Tome I (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 713-717.
- Idem*. « Alkmaion ». *LIMC*, Tome I, Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 546-552.
- Kullmann, Wolfgang. *Die Quellen der Ilias (troischer Sagenkreis)*. Wiesbaden : Steiner, 1960, 407 pages.
- Lacroix, Léon. *Les Reproductions de statues sur les monnaies Grecques; la statuaire archaïque et classique*. Liège, Faculté de philosophie et lettres, 1949, 372 pages.
- Lapassade, George. *Les états modifiés de conscience*. Presses universitaires de France, Paris, 1987, 126 pages.
- Lebrun, René. « Quelques aspects de la divination en Anatolie du sud-ouest ». *Kernos*, 3 (1990), p. 185-195.
- Lévy, Edmond. « Le rêve chez Hérodote ». *Ktèma*, 20 (1995), p. 17-27.
- Lévy, Isodore. *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris, É. Champion, 1927, 352 pages.
- Lewis, I. M. *Les religions de l'extase; étude anthropologique de la possession et du chamanisme*. Presses universitaires de France, Paris, 1977, 232 pages.
- Lipinski, Edward & Claude Baurain. *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, [Paris] : Brépols, 1992.
- Lipinski, Edward. *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*. Leuven : Uitgeverij Peeters et Département Oosterse Studies, 1995, p. 154-168.
- Lupu, Eran. « Sacrifice at the amphiaraion and a fragmentary sacred law from Oropos ». *Hesperia*, 72 (2003), p. 321-340.
- Lyons, Deborah J. « Manto and mateia : prophecy in the myths and cults of heroines », dans Ileana Chirassi Colombo, dir. *Sibille e linguaggi oracolari : mito, storia, tradizione : atti del convegno, Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa : Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, p. 227-237.
- Mackay, Theodora S. « The major sanctuaries of Pamphylia and Cilicia ». *ANRW*, II, 18, 3, p. 2045-2129.
- Marchetti, Patrick. « Eléments orientaux dans la religion argienne : pour un essai d'évaluation », dans Sergio Ribichini, dir. *la questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca : stato degli studi e prospettive della ricerca (Rome 20-22 mai 1999)*, Roma : Consiglio nazionale delle ricerche, 2001, p. 225-234.

Martin, Roland & Henri Metzger. *La religion grecque*. Paris : Presses universitaires de France, 1976, 208 pages.

Masson, Olivier. « Le culte ionien d'Apollon oulios, d'après les données onomastiques nouvelles ». *JS*, 1988, p. 173-183.

Méautis G. « Le coffret de Kypsélos ». *REG*, 44 (1931), p. 241-278.

Messer, William Stuart. *The Dream in Homer and Greek Tragedy*. New York, Columbia University Press, 1918, 105 pages.

Metzler, Dieter. « Der Seher Mopsos auf den Münzen der Stadt Mallos ». *Kernos*, 3 (1990), p. 235-250.

Meuli, K. « Scythica ». *Hermes*, 70 (1935), p. 121-176.

Morelli, Donato. *Il Culti in Rodi*. Pisa : Goliardica, 1959, 184 pages.

Motte, André & Vinciane Pirenne-Delforge. « Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄπρια et de quelques dérivés ». *Kernos*, 5 (1992), p. 119-140.

Moulinier, Louis. *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, New York : Arno Press, 1975, 449 pages.

Mylonas, George E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1961, 346 pages.

Ogden, Daniel. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2001, 313 pages.

Idem. *In search of the sorcerer's apprentice : the traditional tales of Lucian's Lover of lie*. Swansea : Classical Press of Wales, 2007, 310 pages.

Pariante, Anne. « Le monument argien des " Sept contre Thèbes " », dans Marcel Piérart, dir. *Polydipsion Argos : Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique : actes de la table ronde Fribourg (Suisse), 7-9 mai 1987 / études rassemblées par Piérart M.* Fribourg : Éd. Univ.; Paris : de Boccard, 1992, p. 195-229.

Parke, Herbert William. *The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. Cambridge, Harvard University Press, 1967, 294 pages.

Parker, Robert. *Miasma : pollution and purification in early Greek religion*. Oxford : Clarendon Press, 1983, 413 pages.

Petropoulou, Angeliki. « Pausanias I, 34, 5 : Incubation on a ram-skin », dans *La Béotie Antique. Colloque internationaux du CNRS, Lyon-Saint-Etienne, 16-20 mai 1983*, Paris, éd. Du CNRS, 1985, p. 169-177.

Piettre, Renée. « Oneiros, le dieu-songe ». *Uranie*, 7 (1997), p. 115-140.

Pirenne-Delforge, Vinciane. « Les rites sacrificiels dans la périégèse de Pausanias », dans *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000 : Actes du colloque de Neuchâtel et de Fribourg, 18-22 septembre 1998, autour des deux éditions en cours de la Périégèse, collection des universités de France, fondazione Lorenzo Valla*, Neuchâtel : Université de Neuchâtel, 2001, p. 109-134.

Reinach, Salomon. « Les chiens dans le culte d'Esculape ». *Revue Archéologique*, 1884, p. 129-135.

Rohde, Erwin. *Psyche : the cult of souls and belief in immortality among the Greeks*. London, K. Paul, Trench, Trubner; New York, Harcourt, Brace, 1925, 626 pages.

Robert, Louis. « Contributions à la topographie de villes de l'Asie mineure méridionale ». *CRAI*, 1951, p. 254-259.

Idem. « Sur l'oracle d'Apollon Koropaios ». *Hellenica*, 5, Paris, 1948, p. 16-28.

Rouget, Gilbert. *La musique et la transe : esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris, Gallimard, 1980, 494 pages.

Sarian, Haiganuch. « Orestes ». *LIMC*, Tome VII (1/2), Zürich : Artemis Verlag, 1981-1999, p. 68-76.

Segre, Mario. « L'Agora degli dei, Camirese ». *Athenaeum*, 12 (1934), p. 144-150.

Stratiki, Kerasia. « Le culte des héros grecs chez Pausanias ». *BAGB*, 2002 (1), p. 70-93.

Scheer, Tanja Susanne. *Mythische Vorväter : zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*. München : Maris, 1993, 369 pages.

Sérouya, Henri. *Le mysticisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 126 pages.

Simon, E. « Mopsos II ». *LIMC*, Tome VI, Zürich : Artemis, 1981-1997, p. 652-654.

Sineux, Pierre. *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*. Paris, éd. Les Belles Lettres, 2007, 276 pages.

Suarez de la Torre, Emilio. « Les pouvoirs des devins et les récits mythiques ». *LEC*, 60, 1992, p. 3-21.

Taffin, A. « Comment rêvait-on dans les temples d'Esculape ? ». *BAGB*, 1960, p. 325-366.

Thiersch, Hermann. *Tyrrhenische Amphoren, eine Studie zur Geschichte der altattischen Vasenmalerei*, Leipzig, Verlag von E. A. Seemann, 1899, 32 pages.

Turcan, Robert. *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris, éd. Les Belles Lettres, 1989, 397 pages.

Ustinova, Yulia. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the search for Ultimate Truth*. Oxford, New York, Oxford University Press, 2009, 315 pages.

Idem. « Corybantism : The nature and the role of an Ecstatic cult in the greek polis ». *Horos*, 10-12, 1992-1998, p 503-520.

Idem. « Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God ». *Kernos*, 15, 2002, p. 267-288.

Idem. « Truth lies at the bottom of a cave : Apollo Pholeuterios, the Pholarchs of the Eleats, and subterranean oracles ». *PP*, 59, 2004, p. 25-44.

Valla, J.-P. *L'expérience hallucinogène*. Paris, Masson, 1983, 220 pages.

Van Lieshout, R. G. A. *Greeks on Dreams*. Utrecht, The Netherlands, HES Publishers, 1980, 280 pages.

Vanschoonwinkel, Jacques. « Mopsos : légendes et réalités ». *Hethitica*, 10, 1990, p. 185-211.

Van Windenkens A. J. « L'origine ouralienne de gr. ὄναρ, etc., arm. anurj et alb. âdërrë, etc. "rêve" ». *Orbis*, 12, 1963, p. 482-483.

Verbanck-Piérard, Annie. « Les héros guérisseurs : des Dieux comme les autres ! A propos des cultes médicaux dans l'Attique classique », dans *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs : actes du colloque organisé à l'université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2000, p. 281-332.

Vernant, Jean-Pierre & al. *Divination et rationalité*. Paris : Éditions du Seuil, 1974, 318 pages.

Idem. *Mythe et pensée chez les Grecs; études de psychologie historique*. Paris, F. Maspero, 1971.

Vernière, Yvonne. *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*. Paris, éd. Les Belles Lettres, 1977, 375 pages.

Veyne, Paul. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*. Paris : Editions du Seuil, 1983, 161 pages.

Vezzani, Vittorino. *Le mysticisme dans le monde*. Paris : Payot, 1955, 419 pages.

Vicaire, Paul. « Images d'Amphiaraos dans la Grèce archaïque et classique ». *BAGB*, 1979, p. 2-45.

Vidal-Naquet, Pierre. *Le chasseur noir : formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris : F. Maspero, 1981, 487 pages.

Villate, Sylvie. « Hodos, le chemin : la genèse de la fonction oraculaire en grèce ancienne ». *RH*, 285, 1991 p. 209-234.

Voutiras, Emmanouil. « Le cadavre et le serpent, ou l'héroïsation manquée de Cléomène à Sparte », dans *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du colloque organisé à l'université de Valladolid, du 26 mai au 29 mai 1999 (Kernos Suppl. 10)*, Liège, 2000, p. 377-391.

Wasson, R. Gordon & al. *Road to Eleusis, Unveiling the Secret of the Mysteries*, Harcourt, New York, 1978, 126 pages.

Winkelman M. « Trance States : A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis ». *Ethos*, 14 (1986), p. 174-203.

Withley J. « Tomb cult and hero : the uses of the past in archaic Greece », dans *Ancient Greek hero cult : proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995 / edited by Robin Hägg*, Stockholm : Svenska Institutet i Athen : Distributor, P. Åströms Förlag, 1999, p. 43-63.

Figures

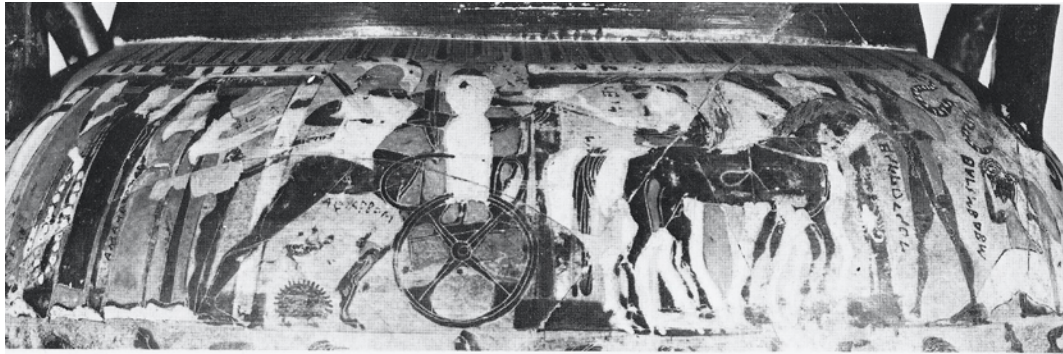


Figure 1 : départ d'Amphiaraos.
Cratère à colonnettes du musée de Berlin (disparu).
D'après *LIMC* 1, Amphiaraos n°7.

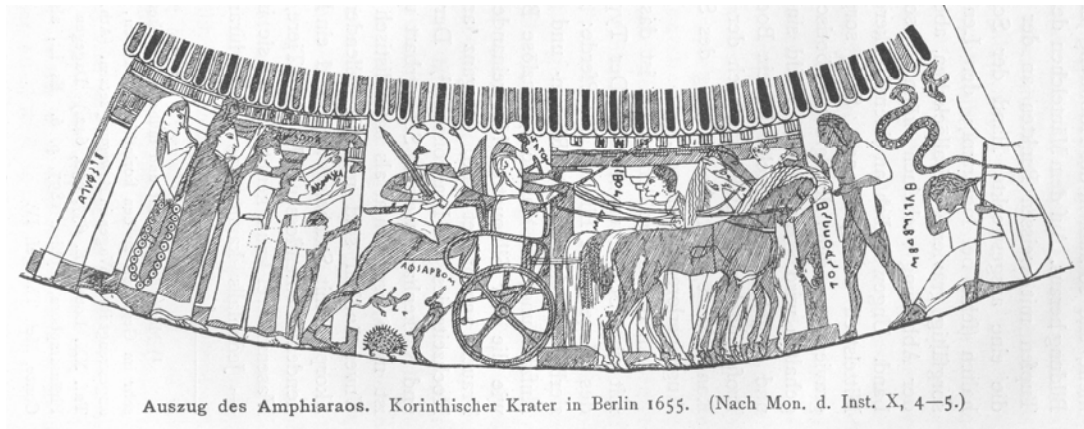


Figure 1 bis : estampe du cratère à colonnettes de Berlin.
D'après Hermann Thiersch, *Tyrrhenische Amphoren, eine Studie zur Geschichte der altattischen Vasenmalerei*, Leipzig, Verlag von E. A. Seemann, 1899.



Figure 2 : départ d'Amphiaraos.
Amphore tyrrhénienne du musée archéologique de Florence.
D'après *LIMC* 1, Amphiaraos n°9.

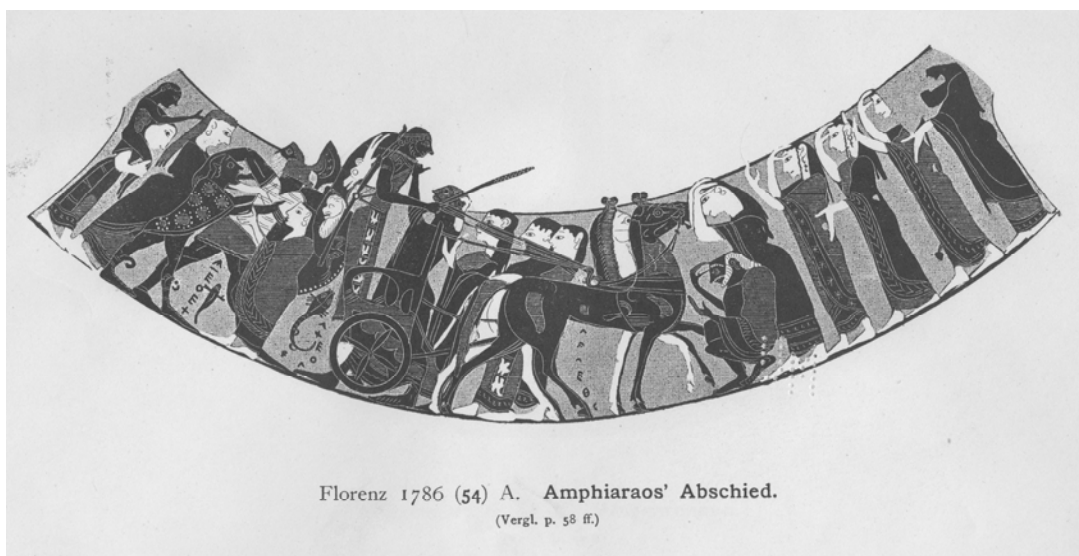


Figure 2 bis : estampe de l'amphore tyrrhénienne de Florence.
D'après Hermann Thiersch, *Tyrrhenische Amphoren, eine Studie zur Geschichte der altattischen Vasenmalerei*, Leipzig, Verlag von E. A. Seemann, 1899.



Figure 3 : Amphilochos ou Alkméon tenu par une femme, et tendant les bras vers Amphiaraos.
 Fragments de statuettes en ivoire retrouvés à Delphes sous la voie sacrée.
 D'après Pierre Amandry, « Rapport préliminaire sur les statues chryséléphantines de Delphes »,
BCH, 63 (1939).



Figure 4 : Amphilochos ou Alkméon tenu par une nourrice, et regardant vers Amphiaraos.
 Fragment de céramique Beazley, ARV, 1011, 16.
 D'après *LIMC* 1, Amphiaraos n°25.



Figure 5 : Alkméon porté dans les bras d'Ériphyle.
Amphore de type A. Chuisi 1794.
D'après *LIMC* 1, Amphiaraos n°13.



Figure 6 : Le matricide d'Ériphyle?
Urne funéraire étrusque du musée archéologique de Florence (5741).
D'après *LIMC* 1, Alkmaion n°4.



Figure 7 : Départ de Diomède.
Hydrie, Vienne, IV 3613.
D'après *LIMC* 1, Amphilochos n°2.



Figure 8 : Sacrifice de Polyxène.
Amphore tyrrhénienne. Londres, British museum 97.7 – 27.2.
D'après *LIMC* 1, Amphilochos n°3.
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sacrifice_Polyxena_BM_GR1897.7-27.2.jpg

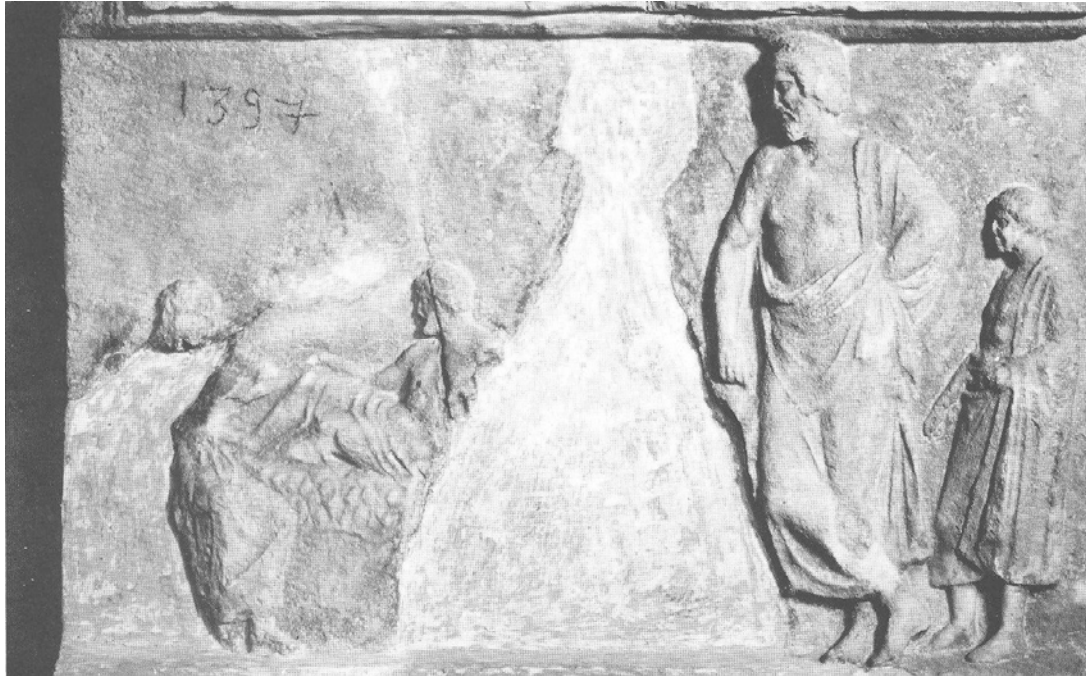


Figure 9 : Amphiaraos (et Amphilochos?) assistant un fidèle.
 Fragment d'un relief votif du sanctuaire d'Amphiaraos à Rhamnonte. Musée national d'Athènes,
 1397.
 D'après *LIMC* 1, Amphiaraos n°61.

Monnaies

(L'échelle des pièces ne correspond pas ici au diamètre réel de celles-ci pour des soucis iconographiques : nous avons préféré grossir certaines monnaies afin que le lecteur puisse apprécier convenablement les détails des thèmes gravés aux revers.

Nous avons par conséquent pris soin de noter toutes les références si le lecteur désirait accéder à toutes les informations sur chaque pièce).

Planche 1



Monnaie n°1



Monnaie n°2



Monnaie n°3



Monnaie n°4



Monnaie n°5



Monnaie n° 6



Monnaie n°7



Monnaie n°8

Planche 2



Monnaie n°9



Monnaie n°10



Monnaie n°11



Monnaie n°12



Monnaie n°13



Monnaie n°14



Monnaie n°15



Monnaie n°16

Planche 3



Monnaie n°17



Monnaie n°18



Monnaie n°19



Monnaie n°20



Monnaie n°21



Monnaie n°22



Monnaie n°23



Monnaie n°24

Planche 4



Monnaie n°25



Monnaie n°26



Monnaie n°27



Monnaie n°28



Monnaie n°29

Référence des monnaies et description succincte

Planche 1

Monnaie n°1 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : 641. SNG CH 1273. 15.42 g. (www.coinarchives.com)

Hadrien, 117-138 ap. J.-C. Bronze.

- Revers : Amphilochos nu, les épaules couvertes par une chlamyde, tient une branche de laurier et est accompagné d'un petit animal (chien ou petit cochon).

Monnaie n°2 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : 2057. AE SNG PFPs 907. (www.coinarchives.com)

Hadrien, 117-138 ap. J.-C. AE 14,09 g.

- Revers : similaire à la monnaie n°1 avec la légende ΜΑΛΛΩΤΩΝ.

Monnaie n°3 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

Temporary N° : 4982. Référence : F. Imhoof-Blumer, *Annuaire de Numismatique et d'Archéologie*, 7 (1883), 118, no. 59. (<http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/>)

Marc-Aurèle, 161-180 ap. J.-C. Bronze. AE 20mm. 4,98g.

- Revers : similaire à la monnaie n°1.

Monnaie n°4 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie

Référence : IMHOOF-BLUMER F., *Mallos, Megarsos, Antioche du Pyramos*, Paris, 1883. 118. Nr. 60 Taf. 6, 38.

Septime Sévère (?), 193-211 (?) ap. J.-C.

- Revers : similaire à la monnaie n°2.

Monnaie n°5 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

CNG 112 No. 138; SNG Levante; SNG France 1927; SNG von Aulock; Lindgren. <http://www.diadumenian.com/Mallos%20amphilochos.html>

Diadumenien, en César, 217-218 ap. J.-C. AE 35, 17,99g.

- Revers : similaire à la monnaie n°1 avec en Légende Μ[.....] ΠΟΛ ΘΕΟ[.....] qui doit être restitué par ΜΑΛ ΙΕΡ ΠΟΛ ΘΕΟΥ ΑΜΦΙΛΟΧΟΥ.

Monnaie n°6 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

Référence : Friedrich Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Munzen*, 1901/02, Nachdruck 1974. 472 Nr. 13 Taf. 18, 13. D'après LIMC 1, Amphilochos n°7.

Elagabal ou Sévère Alexandre, environ 220 ap. J.-C.

- Revers : similaire à la monnaie n°1 avec en légende ΜΑΛ[...] COLONIA.

Monnaie n°7 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : 1105. (www.coinarchives.com).

Macrin, 217-218 ap. J.-C. Bronze. 21,52g.

- Revers : trop usé pour déterminer si Amphilochos est bien représenté.

Monnaie n°8 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie. SNG Levante 1285; SNG France. (<http://www.asiaminorcoins.com/gallery/thumbnails.php?album=315&page=2>)

Diadumenien, 217-218 ap. J.-C. AE 32, 16,99g.

- Revers : Temple tétrastyle avec entre les deux premières colonnes la figure de la déesse Athéna Magarsis. En légende, on peut distinguer ΠΟ[. ΘΕ[. ΑΜΦΙΛΟΧΟΣ.

La première partie a disparu mais il s'agit vraisemblablement de la légende [MAA IEP] <ΠΟΛ ΘΕ<ΟΣ> ΑΜΦΙΛΟΧΟΣ.

Planche 2

Monnaie n°9 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

CNG 134 No. 225; SNG Levante 1285; SNG France.

(<http://www.diadumenian.com/Mallos%20temple.html>)

Diadumenien, 217-218 ap. J.-C. AE 32, 16,99g.

- Revers : similaire à la monnaie n°8 avec en légende MAA IEP ΠΟΛ ΘΕΟΥ ΑΜΦΙΛΟΧΟ<Υ> ainsi que la date ΔΠC.

Monnaie n°10 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : SNGLev 1288. (www.wildwinds.com)

Sévère Alexandre, 222-235 ap. J.-C. AE 40mm.

- Revers : L'empereur tient une sorte de bride au bout de laquelle deux animaux sont attachés. A droite du champ, un personnage (Amphilochos?) s'apprête à couronner l'empereur (l'absence du petit animal ne permet pas d'être assuré de la présence du dieu). Tychè est figurée à gauche du champ. On distingue la légende FELIX en exergue, et MALLO COLONIA autour du cercle de grènetis.

Monnaie n° 11 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : 912, Collection Ziegler. (www.asiaminorcoins.com).

Julia Mamaea, 222-235 ap. J.-C. AE 27mm, 14,80g.

- Revers : Amphilochos, dans le champ à droite, est tourné vers la gauche et couronne une figure féminine, probablement Tychè. Il tient dans sa main une couronne et s'apprête à la déposer sur la tête de la Tychè qui elle tient une corne d'abondance. Entre les deux divinités est présent une statuette de Marsyas (?). Tout à fait à droite dans le champ est présent un petit animal tourné vers la droite, juste aux pieds chaussés d'Amphilochos, le même petit animal l'accompagnant toujours et assimilé à un petit chien. On distingue la légende MALLO COLONIA autour du cercle de grènetis, les lettres S.C (sacra sinatus) de part et d'autre de la scène, et enfin le mot FELIX à l'exergue ainsi que MALLO COLONIA autour du cercle de grènetis.

Monnaie n° 12 : Mallos – Cilicie

N° : 144. SLG. J.-P. Righetti, TEIL 7. SNG BN Paris 1929. SNG Levante Suppl. 310 (= Abb. 312, Av. stgl.). Ziegler, Prestige Tf. 12, 111 (stgl.). (www.coinarchives.com).

Julia Mamaea, mère de Sévère Alexandre, 222-235 ap. J.-C. Bronze, AE 27 mm, 11,50g.

- Revers : similaire au type de la monnaie n°11.

Monnaie n° 13 :

Frappe provinciale.

Mallos – Cilicie.

N° : SNG Levante 1292. SNG France 1931.

(www.wildwinds.com)

Trajan Dèce, 249-251 ap. J.-C.

- Revers : similaire au type de la monnaie n°10 mais beaucoup mieux détaillé. Sur la droite du champ, Amphilochos est en train de couronner l'empereur et tient ce qui semble être une branche de laurier dans la main gauche (et pas la main droite comme à l'accoutumée). Le petit animal assimilé à un verrat est ici présent alors

qu'il était absent de la monnaie n°10 ce qui permet d'affirmer sans faillir que c'est bien Amphilochos qui est représenté. Ce petit verrat est représenté à l'exergue avec la légende FEL[]IX de chaque côté. Autour du cercle de grènetis, la légende COLONIA MALLOTON est présente.

Monnaie n° 14 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : 1106. SNG CH 1294; Ziegler, Kilikien 914. (www.coinarchives.com).

Trajan Dèce, 249-251 ap. J.-C.

- Revers : similaire à la monnaie n°13

Monnaie 15 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : SNG Levante 1291. (www.coinarchives.com).

Trajan Dèce, 249-251 ap. J.-C. AE 37mm, 32g.

- Revers : similaire à la monnaie n°13.

Monnaie n° 16 : Mallos – Cilicie. Référence : Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883, Nr. 61, p. 30.

Trajan Dèce, 249-251 ap. J.-C. AE 39mm.

- Revers : similaire à la monnaie n°13.

Planche 3

Monnaie n° 17 :

Mallos – Cilicie.

Référence : Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883, Nr. 62, p. 31. BMC, *Greek coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia*, Nr. 12, p. 102.

Herennia Etruscilla, 249-251 ap. J.-C. AE 27mm.

- Revers : Athéna Magarsis casquée sur la gauche du champ. Elle tient une haste dans la main droite et donne sa main gauche à Amphilochos nu, debout à gauche dans la champ, la Chlamyde lui recouvrant le haut du torse et les épaules, et tenant une branche de laurier dans la main droite. Un petit animal tourné vers la gauche est situé entre les deux divinités. Légende : CO[L]ONIA [MALLO]et S.C entre les deux divinités.

Monnaie n° 18 : Mallos – Cilicie.

Référence : Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883, Nr. 63, p. 31.

Herennia Etruscilla, 249-251 ap. J.-C. AE 27mm.

- Revers : similaire au à la monnaie n°17.

Monnaie n° 19 : Tarse – Cilicie. N° : PFALZER Privatsammlungen 1476.

SNG Levante; SNG Copenhagen; SNG France; SNG von Aulock; SNG F XVI Privatsammlungen 1476. (www.vcoins.com).

Gallien. 253-268 ap. J.-C. AE 32.25mm, 20.91g.

- Revers : Amphilochos seul debout, tourné vers la gauche, vêtu d'un himation qui lui couvre entièrement le corps jusqu'à mi-cuisse. Il est chaussé de bottes, tient dans sa main gauche un bâton, et dans sa main droite une branche de laurier. Le petit animal apparenté à un chien est à ses pieds, à gauche. Légende : TAPCON MHTPOΠOΛEΩC autour du cercle de grènetis ainsi que les lettres AMK à gauche de la figure d'Amphilochos et les lettres IT de l'autre côté.

Monnaie n° 20 : Mallos – Cilicie.

N° : SNG Levante 1298, SNGFr 1933, BMC 13, SGI 4498. (*wildwinds.com*).

Valérien, 253-260 ap. J.-C. AE 31mm.

Revers : Similaire à la monnaie n°1. A droite du champ est présent un trépied. Celui-ci possède une base rectangulaire dont les côtés sont concaves. Autour du pied situé au milieu, un serpent (barbu?) s'enroule. Ce serpent se dresse au-dessus d'un globe la tête tournée vers Amphilochos. Légende : MALLO COLONIA autour du cercle de grènetis et S.C à l'exergue.

Monnaie n° 21 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : 1830. SNG BN 1933; SNG Levante 1298. (*coinarchives.com*).

Valérien, 253-260 ap. J.-C. AE 25,24g.

➤ Revers : similaire à la monnaie n°20.

Monnaie n° 22 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : 145. SLG. J.-P. RIGHETTI, TEIL 7. SNG BN Paris 1933 (stgl.). SNG Levante 1298 (stgl.). (*www.coinarchives.com*).

Valérien, 253-260 ap. J.-C. AE 32mm, 18,74g.

➤ Revers : similaire à la monnaie n°20

Monnaie n° 23 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : 1108. SNG Righetti 1594. (*www.coinarchives.com*).

Valérien, 253-260 ap. J.-C. AE 15,46g.

➤ Revers : similaire à la monnaie n°20.

Planche 4

Monnaie n° 24 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

N° : SNG Levante 1298. (*www.coinarchives.com*).

Valérien, 253-260 ap. J.-C. AE 31mm, 16,66g. Bronze.

➤ Revers : similaire à la monnaie n°20.

Monnaie n° 25 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

Référence : Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883, Nr. 66, p. 32 (type similaire). BMC, *Greek coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia*, Nr. 35, p. 102.

Valérien, 253-260 ap. J.-C.

➤ Revers : similaire à la monnaie n°20.

Monnaie n° 26 : Frappe provinciale. Mallos – Cilicie.

Référence : Friedrich Imhoof-Blumer, *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, 1883, Nr. 66, p. 32.

Valérien, 253-260 ap. J.-C.

➤ Revers : similaire à la monnaie n°20.

Monnaie n° 27 : Tarse – Cilicie.

Référence : Friedrich Imhoof-Blumer, « Coin-Types of some Kilikian Cites », *JHS*, 1898, Planche XIII Nr. 20, p. 179.

Trajan Dèce (?).

➤ Revers : similaire à la monnaie n°19.

Monnaie n° 28 : Mallos – Cilicie.

Référence : Frierich Imhoof-Blumer, « Coin-Types of some Kilikian Cites », *JHS*, 18, 1898, Planche XII Nr. 6, p. 163-164.

217 ap. J.-C. (ΔΠC) (à compter de 68 ou 67 av. J.-C.).

- Revers : similaire à la monnaie n°5 avec en légende M[ΑΛ . Ι]ΕΡ . ΠΟΛ . ΘΕΟΥ ΑΜΦΙΛΟΧΟΥ et ET dans le champ à droite.

Monnaie n°29 : Mallos – Cilicie.

BMC Lycaonia; SNG Levante; SNG France; SNG Copenhagen; SNG von Aulock. (www.coinarchives.com).

Antinoüs 130 ap. J.-C. Æ 15mm. 8.26 gm.

- Revers : Trépied autour duquel s'enroule un serpent, peut-être assimilé à Amphilochos.

